BULLETIN D'ÉTUDES ORIENTALES

Bulletin d'études orientales

Tome LX | mai 2012
Année 2011

قُسّ بن ساعدة الإيادي

Quss b. Sāʿīda al-Iyādī

Quss b. Sāʿīda al-Iyādī

محمد سعيد

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/beo/555
DOI : 10.4000/beo.555
ISBN : 978-2-35159-335-6
ISSN : 2077-4079

Éditeur
Presses de l'Institut français du Proche-Orient

Édition imprimée
Date de publication : 1 mai 2012
Pagination : 67-112
ISBN : 978-2-35159-193-2
ISSN : 0253-1623

قُسّ بن ساعدة الإِيادي

محمد سعيد
جامعة سوسة

لقُسّ بن ساعدة صورة مشعّة في التراث العربي القديم، يعكسها ما يرد في المصنّفات العربية القديمة من أقوال منسوبة إليه مدلّلة على بلاغته وحكمته، وما يصاحبها من آراء تمجيدية[١]. كذلك الأمر في الثقافة العربيّة المعاصرة حيث وصلت صورته ناصعة ونابضة وتحول الرجل لما يشبه الرمز والدليل على بلاغة العرب القدامى، ودخل تراثه دائرة الدراسات الأدبية المعاصرة كعلامة فاصلة في تاريخ اللغة العربية وآدابها.

ليس من غايات هذا المقال إضافة قيمة أدبيّة جديدة إلى تراث قُسّ بن ساعدة أو تعديل قيمته الأدبية القديمة. يدخل هذا المسعى في حقل دراسة تاريخ اللغة والأدب، حقل له وسائله الخاصة وله أهميته أيضاً. لهذا المقال غاية مختلفة، تتمثل في محاولة إلقاء أقصى ما يمكن من الأضواء التاريخيّة على هذه الشخصيّة ووضع سيرة هذا الرجل في مدارها من التّاريخ. بمعنى آخر محاولة الكشف عمّا يمكن أن تمثّله هذه الشّخصيّة وعما يمكن أن «تخبر به» عن تاريخ المرحلة القريبة من الإِسلام.

قد يثير هذا المسعى شيئا من التساؤل لدى القارئ، حين يتبادر إلى الذّهن احتمال أن تكون صورة قس مجرد تركيب أدبي تمّ رسمه في زمن متأخّر، حين رَسخت، بشكل تدريجيّ، في الأدب المكتوب الواصل إلينا، مثاليّة أعلام الجاهليّة في القول والبيان. لكن، ترد في المصادر المختلفة دلائل كثيرة على أن ما يرد بشأنه ليس صورة أدبية بل هو شكل تاريخيّ، يعود إلى زمن حياته. من

١. انظر مثلا البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٦، ٢/٨١–٨٣، ٨٧، ٨٨–٩١؛ ٩/١٨٩؛ ١٠/٣٧١،٣٧٠. القلقشندى، صبح الأعشى في صناعة الإِنشاء، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٩، ١/٢٢٤، ٢٧١،٢٥٥، ٢٧١، ٣٩٠، ٤٧٩، ٥١٧؛ ٦/٢٢٢، ٣١٥؛ ١١/١٣٨، ٣٦٢؛ ١٢/١٨٨؛ ١٤/١٤٣، ٢٢٩، ٣٨٢.؛ الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل [د.ت.]، ١/٣٠٨–٣٠٩؛ انظر أسفل هذا الهامش رقم ١٧ وكذلك الفقرة المخصصة لمأثورات قُسّ بن ساعدة.

هذه الأدلة ما يأتينا من أفواه معاصريه. يقول الرسول محمّد إنه يعرفه، ورآه يخطب في عكاظ، راكبا جملا أورق وروى عنه بعض القول[٢]. سنتمعن طويلا في هذه الشهادة بالنظر إلى أثرها في الرواية كمّا وكيفا. ترد شاهدة أخرى، من دائرة الشعر هذه المرة، تدلل على قِدم الاعتراف له بالبلاغة والحكمة. تقول المصادر إنّ كبار أعلام الأدب القديم مثل الأعشى[٣] والحطيئة[٤] ولبيد[٥]، ضربوا به المثل في أشعارهم في البيان والبلاغة، رغم أنهم عاشوا في زمن قريب منه.

قد يثير هذا التناول التاريخي شيئا من التساؤل من زاوية أخرى أيضا، حين يعتبر القارئ أن قُسّ بن ساعدة لم يلعب أدوارا تاريخية حاسمة، أو أنه «شخصية ثقافيّة» لا أكثر. تساؤل وجيه، لكن، شرط وجاهته البقاء في دائرة البحث التاريخيّ بمعناه التقليدي، لأنّ للنظر التاريخيّ بمعناه الحديث مبررات أخرى. منذ توسع مجال الدراسة التاريخية في الأزمنة الحديثة، أصبح مجال النظر لا يقتصر على حدود العمل الظاهر و المباشر، ذلك المتمثل غالبا في العمل السياسي أو العسكري، بل أصبح يشمل الحراك الفكري والفني والثّقافي بشكل عام. ما من شكّ في أن الروابط بين التعبيرات الثقافيّة وبين المجتمع التاريخي غالبا ما تبدو ـ حين الوعي الأوّلي للمسائل ـ ضعيفة وباهتة. لكن، يبقى من وظائف الدراسة التاريخية كشفها واستجلاء دلالاتها ووضعها في المسار التاريخي العام. ليس من النادر أن تكشف الدراسة التاريخيّة عن مؤشّرات هامة، يسوقها «العمل الثقافي»، تفوق في دلالتها أحيانا دلالات أبرز الأحداث التاريخية. يمكن، على سبيل المثال، أن يحمل الحراك الذهني مؤشرات دالة على أزمة مجتمع أو على تحولات جارية فيه، أو أخرى دالة على اتجاهه نحو الانفتاح أو نحو الانغلاق. كل هذه المؤشّرات، عندما نعيدها إلى المسار التاريخي العام، يمكن أن تنير لنا سبيل الفهم.

ثاني مبررات التناول يأتي من المضامين المباشرة للمصادر: رغم أن جلّ المصادر يوثق لهذه الشخصية من جانب الإبداع الأدبي فإن الكثير من مقاطع الرواية تدفع نحو الفضول التاريخي: لم يكن قُسّ بن ساعدة فيلسوفا هامشيا أو شاعرا عديم الاكتراث بمحيطه. بالعكس، يبدو الرجل ملتزما و حاملا للكثير من الهمّ الاجتماعي. يأخذ نشاطه، في ما وصلنا من رواية، شكل الدعوة و التبليغ

---

٢. الأورق: الذي لونه بلون الرماد، انظر الأولسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق محمد بهجت الأثري، بيروت، دار الكتب العلمية [د.ت.]، ٣/١٥٥.

٣. يرد البيت مثلا في ابن حجر، الإصابة في تميز أسماء الصحابة، تحقيق محمد علي البجاوي، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢، ٥/٥٥٢، ترجمة رقم ٧٢٤٥، وأحلم من قسّ وأجرى من الّذي بذي الغيلِ من خفّان أصبح حادرا. يشير المحقق لورود البيت في كتاب المعمّرين ومعجم المرزباني.

٤. ابن حجر، الإصابة في تميز أسماء الصحابة، بيت للحطيئة: وأقول من قسّ وأمضي كما مضى من الرّمح إن مسّ النّفوس نكالها. يشير المحقّق لورود البيت في المعمرين.

٥. ابن حجر، الإصابة في تميز أسماء الصحابة، بيت للبيد: وأخلف قسا ليتني ولعّلني وأعيا على لقمان حُكم التدبّر. يشير المحقق لورود البيت في الديوان وفي معجم المرزباني.

الصريح لمجتمعه بوجوب الوعي والتغيير. لتحقيق هذه الغاية كان يرتاد ملتقيات القبائل، في مواسم التجارة بشكل خاص، يمتطي راحلته ويخطب في الناس. من جديد، الصورة ليست روائية أو أدبية. وصلنا هذا المضمون في أوثق أشكال الإخبار، تلك التي تمثلها أقدم كتب السيرة المحمديّة[٦]. يرد على لسان الرسول محمد وصف لهيئته وهو يخطب في عكاظ ونقل دقيق لبعض أقواله. في بقاء صورته وأقواله في ذاكرة الرسول، حتى زمن قدوم وفد بني إياد في السنة التاسعة للهجرة، ما يدل على مكانة الرجل في الذاكرة وما يعكس إعجابا به. تتوفر، في نفس الرواية، شاهدة أخرى: يرد أن الرسول محمدا، حين لقاء وفد بني إياد، سألهم عن أخبار قُسّ بن ساعدة، فأجابوه بأنهم يعرفونه ويذكرون بعض أقواله، مما يعني أنه بقي في ذاكرة الإياديين من قومه أيضا. يمكن، ولو بالمنطق العام للأشياء، تصور أسباب هذا البقاء في ذاكرة الجميع: لم تكن صورة الرجل عادية مألوفة حتى ينساها مشاهدها.

في كل ما سبق ما يدفع إلى رسم مسافة بين النص والتاريخ. قد يكون انحسار صورة قس إلى حدود البلاغة والبيان قد حدث بفعل الروح الطاغية على النصوص العربية الإسلامية، تلك الروح التي تقلل من شأن كل منحى سياسي أو معتقدي في مرحلة ما قبل الإسلام. ليس في هذا تقليل من قيمة هذه المصادر، فهي ككل مصادر حاملة لبصمات زمانها. ما نتوقعه هو فقط أن يكون الحدث الإسلامي الكبير، الآتي في المصادر كأفق قادم، الحاضر في ذهن الرواة، قد غمر دعوة قس وحصرها في حدود الحكمة والبلاغة. لا غرابة أن يولد اتجاه في الرواية يقول إنّ الرسول لم يسأل عنه ولم يحفظ عنه شيئاً[٧]، وهي أبعاد سنعود إليها في الفقرة الأخيرة من هذه الدراسة. باختصار، تنبث في وعي الدارس ريبة كبيرة في أن تكون النصوص لا توصل إلينا الصورة كاملة و يبقى على عاتق المؤرخ أن يكشف عن الروابط الأصلية للرجل مع مجتمعه.

ثالث مبررات هذه الدراسة هي ندرة ما كتب عنه. لا تتوفر، فيما نعلم، أي دراسة تاريخية[٨] بالمعنى التام ويقتصر الموجود على شيء من الاهتمام أفرزته الدراسات الأدبية[٩]. خصص الأب لويس شيخو[١٠] فصلا لقُسّ بن ساعدة في كتابه «شعراء النصرانية» جمع فيه بعض أخباره والكثير من أشعاره.

---

٦. ابن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار الفكر، تقديم إحسان عباس، ١٩٨٥، ١/٣١٥.

٧. انظر أسفل هذا، الفقرة الأخيرة المتعلقة بمنطق الرواية.

٨. لم نتمكن، لأسباب عملية، من النظر في مرجع يشير له شارل بلاّ هو:
Sprenger (Aloys), Das Leben und die Lehre des Mohammad, Allahabad, 1851. ما يبعث على شيء من الطمأنينة أن نتائج هذا البحث مضمّنة فيما كتبه شارل بلا.

٩. نغضّ النظر عن الكثير من الدراسات ذات الطبيعة الأدبية الصرفة التي تناولت أدب قُسّ بن ساعدة في سياق دراسة تاريخ اللغة العربية وتاريخ البلاغة بشكل خاص.

١٠. شيخو (لويس)، شعراء النصرانية قبل الإسلام، بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٩١، ص٢١١–٢١٨. لا شك أن هذا الكتاب لا يمثل دراسة تاريخية بالمعنى التام. مع هذا نعيره بعض الأهمية نظرا لانتشاره الكبير.

لكن، ليس لهذه الدراسة، القديمة زمنا، طبيعة تاريخية. ما كان يشغل لويس شيخو هو جمع آثار قس وإثبات إبداعه الأدبي، ورَتْق ما تيسّر من أخباره قصد إثبات انتمائه إلى الدائرة المسيحية. إضافة إلى إسهام شيخو كثير التداول، يوجد مقال مقتضب لشارل بلا[١١]، كتبه إلى دائرة معارف الإسلام، رسم فيه ملامح حياة قُسّ بن ساعدة. كان من الطبيعي، في حال غياب دراسة حديثة، أن يعتمد شارل بلاّ على مضامين المصادر. لكن، التناقضات الكبيرة بين هذه المضامين لم تمكنه من حل كل المسائل. لذلك اكتفي بإثارة بعضها ووصل فقط إلى بعض التخمينات: تعرض لمسألة ارتباك المصادر في شأن نسبته و خلص إلى ترجيح نسبة دون أخرى. أثار مسألة انتماء قس إلى دائرة التوحيد المسيحي وقام بتعديل لآراء الأب لويس شيخو الكثيرة الإقرار. طرح مسألة اسمه وما يحيط به من غموض ورجح أن الاسم رغم إبهامه يحيل على دائرة التوحيد المسيحي. لا شك أن كل هذه المسائل سوف تكون في الفقرات القادمة نقطة مرور إجبارية لرسم صورة تاريخية لقُسّ بن ساعدة.

نوزّع اهتمامنا على أربع محطّات مميّزة لكن متكاملة: المحطّة الأولى نتناول فيها طوبوغرافيا أوليّة للمصادر ونرسم فيها معالم المنهج. المحطّة الثانية نبحث فيها عن المحيط الاجتماعي الّذي ينتمي إليه قس بن ساعده، المحطّة الثّالثة نحاول فيها رسم معالم حياته و دوره التّاريخيّ قولا وعملا. المحطّة الرابعة، نثير فيها بعض الأبعاد المتعلقة بدخول الإخبار التاريخي عن قُسّ بن ساعدة دائرة جاذبية علم السيرة والحديث.

١- المصادر: طوبوغرافيا أوّليّة [١٢]

أوّل ما يلاحظ، أن أخبار قس بن ساعده تغيب، أو لا ترد سوى في شكل عرضي ومقتضب في المؤلّفات الّتي تمثّل النّواة المركزية[١٣] للأدب التاريخي العربي القديم، رغم ما تسنده هذه المصادر

نلفت الانتباه إلى أن الأب لويس شيخو اعتمد انتقائية في المعلومات المجموعة في كتابه. من ذلك أنه يغض النظر على كل المصادر التي من شأنها أن تعقد مسألة الانتماء العقائدي لقُسّ بن ساعدة، ومنها كتب التاريخ والتراجم. كان شيخو يريد أن يحتجج على انتماء قس للدائرة المسيحية.

١١ غ. Pellat (Charles), « Ḳuss Ibn Sāʿida », *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., V/532.

١٢. حتّى نقرّب القارئ أكثر من مضامين المصادر ونبقى المجال مفتوحا لدراسة أخرى ذات طبيعة أدبية أو غيرها، جمعنا في ملحق هذا المقال قسما كبيرا من النصوص والأخبار المتعلقة بقُسّ بن ساعدة في كل أصناف المصادر حتى القرن السادس الهجري.

١٣. هناك شعور منبث في الأوساط العلمية، العربية بشكل خاص بأن المصادر التاريخية كافية لرسم صورة عن تاريخ العرب والمسلمين. لا شكّ أن هذا الشعور يعكس شكلا من التواصل مع الثقافة الإسلامية التقليدية في العصر الوسيط حيث اكتسبت بعض المصادر شكلا من السيادة، على رأسها تاريخ الطبري وسيرة ابن هشام. أما من منظور البحث التاريخي فإن هذه القناعة تعيق تحوّل الماضي إلى موضوع علمي. كل مقاربة تاريخية هي في جوهرها تجاوز للتّقليد.

في ظاهرها من أهميّة إلى العصر قبل الإسلام. فتاريخ الطّبري على سبيل المثال، ورغم المساحة الواسعة المخصّصة للمرحلة قبل الإسلام، لا ترد فيه سوى إشارة واحدة لقُسّ بن ساعدة، تأتي في فصل من الجزء السّادس، أي خارج سياق الجاهليّة، عنوانه «فصل نذكر فيه الكتّاب من بدء أمر الإسلام»[١٤]، يثير فيه مسألة بلاغيّة. لا يرد له ذكر في سيرة ابن هشام ولا في أنساب الأشراف للبلاذري[١٥] ويكتفي اليعقوبي بإشارة عابرة إلى أنّ قس كان من حكماء العرب[١٦]. لا يحصل بعض التدارك لضعف الإخبار عنه سوى في الموسوعات التاريخيّة المتأخرة. يخصص ابن كثير في «البداية والنهاية»[١٧] فقرة لقس يعنونها «ذكر قُسّ بن ساعدة الإيادي» يجمع فيها الأخبار المتداولة. يضم ابن سعيد في مصنّفه ما وجده متداولا في مصادر قبله[١٨].

قد لا يبدو غريبا أن تتفاوت المصادر فيما توليه من أهميّة لشخصيّة من شخصيّات التّاريخ، لكن في الموضوع العربي الإسلامي يصبح لهذا التّفاوت دلالة هامة. يرسم ذلك الخطوط الأولى التي تصرّفت بمقتضاها التواريخ في هذه الشّخصيّة. فالفراغ المرصود في المصادر التاريخية «القديمة»، التي تعود إلى القرن الثالث والرابع، يعكس في واقع الأمر ما كناّ توقعناه من وجود وعي معيّن للمرحلة القبإسلامية عند قدماء المؤرخين، قضى بـ«تهجير» أعلام الجاهلية من دائرة الإخبار التاريخي إلى دائرة الإخبار الأدبي. بهذا أسهم المؤرخون الأوائل في تشكيل صورة لتاريخ ما قبل الإسلام جعلت منه مرحلة مفرغة من حراكها الفكري، مروضة ومطوعة للصورة القرآنية للتاريخ، ملخصها أن ما قبل الإسلام هو زيغ عن سنن الأنبياء والمرسلين في انتظار الهداية الآتية. لهذا اختزل المؤرخون الأوائل ـ سواء عن وعي أم عن غير وعي ـ التّاريخ في بعض الوقائع السّياسيّة البارزة في العصر الجاهلي. أما عن «التدارك» الحاصل في المصادر المتأخرة فسوف نتبين أنه حدث بضغط من احتياجات علماء

---

١٤. الطبري (ت٣١٠هـ/٩٢٣م): تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار سويدان [د. ت.]، ٦/ ١٧٩، » قال أبو موسى الأشعري أوّل من قال أمّا بعد داود، وهي فصل الخطاب الذي ذكره الله عنه. يقول قال الهيثم بن عديّ: أوّل من قال أمّا بعد قُسّ بن ساعدة الإيادي.

١٥. البلاذري (ت ٢٧٩ هـ /٨٩٢ م)، أنساب الأشراف، الجزء الأول، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، دار المعارف،١٩٥٩؛ ابن هشام، السيرة النبويّة، تحقيق مصطفى السقّا وآخرون، بيروت: دار الوفاق، [د. ت.] طبعة مصورة عن طبعة القاهرة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٥. انظر في هذين المرجعين فهارس أسماء الرجال.

١٦. اليعقوبي، التاريخ، بيروت، دار صادر، [د.ت.]، ١/ ٢٥٨.

١٧. ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق على شيري، بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٨٨، ٢/ ٢٨٩–٢٩٦.

١٨. ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب، ص ٦٦٨.

الحديث. يبدو ابن كثير[١٩] في فقرته المخصصة لذكر قس عديم الاكتراث بأخبار قس، كثير الاهتمام بالاختلافات بين المحدثين في مسألة الحديث وبالصلة بين قس وبين الرسول محمد.

يضيق المجال على أي توسع لكن من المفيد التنبيه لهذه الأبعاد، وهي أبعاد يمكن أن تكون موضوعا لبحث مستقل، من شأنه أن يفتح الباب على تاريخ للأدب التّاريخيّ العربي بمنهج يجعل الدارس يدرك البنية الإيديولوجية الداخلية لهذا الأدب، ويفضي إلى تاريخ مختلف عن الشكل المدرسي المعهود.

رغم ضعف حضوره في دائرة التواريخ، لا سيما منها القديمة، نلحظ بعض الاهتمام بشأنه في دائرة كتب التراجم مثل الإصابة لابن حجر و أسد الغابة لابن الأثير[٢٠] وغيرها. من اليسير علينا فهم انبثاث أخباره في كتب التراجم: لا شك أن سببه ما كنّا أشرنا إليه من تقاطع مع السيرة المحمدية ومن رواج الحديث المنسوب إلى الرسول محمد: «يبعث قس يوم القيامة أمة وحده». لكن لا بد أن نلحظ أن قُسّ بن ساعدة، بما أنه شخصية قبإسلامية، لم يدخل كتب التراجم من «بابها الكبير». أحس كتّاب التراجم بأن وجوده في هذه الدائرة المعرفية كان مفروضا على السياق. جمع ابن حجر الكثير من المواد المتصلة به ويستعمل مواد قرأها في مؤلفات الجاحظ وابن الكلبي رغم أن هؤلاء ليسوا من المصادر المفضلة لديه و لدى المحدثين بشكل عام. اختار ابن الأثير من ناحيته طريق الاختصار واكتفي بسطر واحد أشار فيه إلى ما رواه الرسول عنه و عجل بالقول إنّه مات قبل البعثة. ربما بسبب هذه الهامشية في سياق علم التراجم والحديث سوف تختفي ترجمته من كتب التراجم المتأخرة المختصرة: يغيب من «الاستيعاب» لابن عبد البر[٢١] كما يغيب من «تهذيب التهذيب» لابن حجر نفسه.

نتيجة لكل ما سبق، وصل القسم الأكبر من أخباره في المصادر الأدبيّة. إلى جانب مؤلفات الجاحظ والبغدادي والقلقشندي التي أشرنا إليها[٢٢]، ترد أخبار وآداب بواسطة الأصفهاني والثّعالبي وابن عبد ربه والقالي[٢٣]. يحتل قس مكانة أوسع في كتب اللغة، وإن اقتصر تناولها، مثلما هو منتظر،

---

١٩. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢/٢٨٩. سوف نتأمل في مشاغل ابن كثير في الفقرة الأخيرة من هذا المقال.

٢٠. ابن حجر، الإصابة في تميز أسماء الصحابة، ٥/٥٥١، ترجمة رقم ٧٣٤٥؛ ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ٤/٤٠٣، ترجمة رقم ٤٢٩٣.

٢١. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي البجاوي، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢، الفهارس ص ٢٠٣٨. ابن حجر، تهذيب التهذيب، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤، الفهارس، ١٤/٦٢٤.

٢٢. انظر الهامش رقم ١.

٢٣. الأصفهاني، الأغاني، ١٥/١٩٢ ؛ الثعالبي، ثمار القلوب، ص ٩٨ و١٢٢؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣، ٢/١٤٨،١١٧؛ /٨،٣٥٨/١٩؛ القالي، الأمالي، ٢/٢٣٥،٢١٨؛٣/١١٩.

على أثره البلاغي واللّغوي[٢٤]. نلاحظ أيضا بعض الاهتمام بشأنه في المصادر ذات الطبيعة الإخبارية مثل مصنفات ابن قتيبة وأبي هلال العسكري والمسعودي وابن حبيب وابن الكلبي وابن سعيد الأندلسي[٢٥].

بأي منهج؟

لهذه الدراسة طبيعة تاريخيّة. يضيق المجال عن استعراض شروط المنهج التاريخي، لكن لعل في ضبط الغاية ورسم اتجاه هذه الدراسة ما يوفر علامات مفيدة. تقتضي الدراسة التاريخية سعيا للكشف عن الشكل التاريخي لهذه الشخصية في زمان ومكان معينين، ثم محاولة إعادتها إلى سياقها التاريخي. لذلك نوجه اهتمامنا الأول إلى محيط نشأته، ثم نتناول في مرحلة ثانية الثقافة التي كان يروج لها، ونحوّل أفكاره إلى فرصة للكشف عن دلالاتها في المسار الثقافي العام للمجتمع القبإسلامي. من هذا المنظور التاريخي تتولد الأسئلة المستبطنة في هذا البحث: من هو قس بن ساعده؟ هل كان مدفوعا بإرادة فرديّة تعكس تجربة وجودية أم إن في علمه وعمله ما يدل على تفاعل مع «وضع اجتماعيّ وتاريخيّ مخصوص؟ هل كان له أتباع ومعجبون؟ إذا كان داعية للتغيير، شخصيّة ذات طموح سياسي و اجتماعي، يحق التّساؤل عن دوافع هذا المشروع وعن الوظيفة المنتظرة لهذه القيم في تاريخ الجماعات التي كان يتوجه إليها. من الطّبيعي أن تبقى الدّراسة، بما أنها دراسة تاريخية، مفتوحة على كل الاحتمالات. لا شكّ أنّ في هذه الأسئلة ما يوضّح الاختلاف بين التناول التاريخي والتناول الأدبي الذي غالبا ما يقتصر ـ وهذا طبيعي ـ على الأثر ولا يوسع من دائرة الفضول إلا إلى حدود ما ينير الأثر.

للإجابة على هذه الأسئلة نسلك مسلكين متكاملين: يتمثّل الأوّل في توسيع دائرة البحث لتشمل المجتمع المحيط بقُسّ بن ساعدة، بمعنى تقصّي تلك الدّوائر الاجتماعية المحيطة به والتي منها وسطه القبلي العشائري والعائلي، محاولين رصد ما يمكن أن يكون اخترق هذه الأوساط

---

٢٤. ابن منظور، لسان العرب،١/ ٧٨٤،٦٥٣،٦٦٠،٤٦٠،٣٩٧،٣٢٦،٢٠٥؛ ٢/ ١٢٨،١٨٠، ٢٧٩؛ ٦/ ٢٩، ٤٣، ١٢٩، ٢٣٢، ٢٧٤؛ ١٠/ ١١، ٢٠، ١٢٦، ١٥٤، ١٨٥؛ ١١/ ٣٦، ٢٠٨، ٢٥٩، ٢٩٣، ٥١٢، ٦٩٢؛ ١٢/ ٢٧؛ ابن دريد، جمهرة اللغة، ١/ ٩٤؛ السيوطي، المزهر في علوم اللغة وآدابها، تحقيق محمد محمود جاد المولى وآخرون، القاهرة، دار التراث، [د. ت.]، ٢/ ٥٠٣.

٢٥. ابن قتيبة، المعارف، ص ٦١؛ أبو هلال العسكري، الأوائل، ص٤٤–٤٥؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطماش، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٨، ١/ ٢٤٩، مثل «أبين من قس»؛ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، فقرة ١١٢٢،١٣٧،١٣٥؛ ابن الكلبي، جمهرة النسب، تحقيق ناجي حسن، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٦، ص ٦٠٨ ؛ ابن حبيب، المحبر، ص ٢٣٨،١٣٦؛ ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، تحقيق نصرت عبد الرحمان، عمّان، مكتبة الأقصى، ١٩٨٢، ص ٦٦٨–٦٧٢.

من تجارب تاريخيّة. فـ« أبطال » العصر الجاهليّ، شأنهم في ذلك شأن كل أبطال الأزمنة القديمة، كانوا يحيون داخل جملة من الدوائر التي غالبا ما تتفاوت في مستوى تجربتها التاريخية. هناك دون شك فروق كبيرة بين قبائل غارقة في القبلية التقليدية وقبائل مفتوحة على العالم الخارجي، هناك فروق بين عشائر واقعة في محور الحراك التاريخي وأخرى متمركزة على ذاتها. أما بالنسبة إلى دراسة حياة فرد بعينه فوجه التعقيد أكبر لأنه، مثلما سنبين ذلك، لا يمكن التنبؤ أيّ مستويات القرابة يمثّل بحق مرجعيّة لحراكه وتفكيره. سوف نتبيّن أن البحث إذا كانت غايته الوصول إلى معرفة المجتمع التاريخي المحيط بالفرد، تنجر عنه رؤية مختلفة لأدب الأنساب.

أمّا المسلك الثّاني، فيتمثل في اعتماد القراءة التّاريخية الحرّة للأثر. لئن كان قسم واسع من الرّوايات المتصلة بقس بن ساعده يتعلّق بإبداعه الأدبي وبدرجة أقل بمضمونه العقائدي فسوف يتبيّن أنّ هذا الأدب، ودون قصد من رواته دون شك، احتفظ ببعض المضامين الدالة والمحيلة على الظرف السياسي والثقافي. معلوم أنّ دراسة أثر الدعاة وقادة الرأي يكتسي أهمية بالغة لأنّ في طموحاتهم ومشاريعهم ما يعكس تجاوزا لمصيرهم كأفراد وما يحيل على تاريخ مجتمعاتهم.

٢- التّحقيق بالنّسب: إلى أيّ وسط اجتماعي ينتمي قُسّ؟

- مستوى القبيلة:

من الطّبيعيّ أن يأخذ كلّ بحث عن الوسط الاجتماعي اتّجاه أدب الأنساب الذي يوفر سندا وثائقيا كبيرا. مع هذا، يبدو لنا من المفيد التنبيه إلى أنّ هذا الأدب يطرح على وعي الدارس مشكلة مركزية كبيرة. يسوق أدب الأنساب الكثير من الروابط، لكن، لا يمكن اليقين إن كانت هذه الروابط، حتى وإن كانت صادقة وصحيحة، تمثل روابط تنجر عنها علاقة اجتماعية ملموسة. هل تعكس روابط النسب وجود مجتمع تاريخي محيط بالشخصية موضوع الدرس، مجتمع يمكن بواسطته فهم الحركة التاريخية لأفراده؟ هل هي مجرد تركيب أدبي تم تقنينه في القرن الثاني؟ في هذا السّياق تجدر الملاحظة أنّ الكثير من الدّارسين يغضون النّظر عن هذا البعد، ولا يتساءلون عن مدى ما تحمله النّسبة القبليّة للأفراد من دلالة على وضعهم الاجتماعي، وعن جدوى هذه النسبة في النّهاية إذا ما استعملها الباحث كنافذة لفهم الشّخصيّة موضوع الدّرس[٢٦]. لذلك، نتناول مسألة

٢٦. عن مختلف الإشكالات التي يطرحها أدب الأنساب على المؤرخ الدارس انظر محمد سعيد، النسب والقرابة في المجتمع العربي قبل الإسلام، دراسة في الجذور التاريخية للإيلاف، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٦. يمكن اعتبار كتاب عمر رضا كحالة، معجم القبائل العربية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥ أبرز الأمثلة على الاستعمال التقليدي لكتب النسب. نأسف على أنّ هذا المعجم، المليء بالأخطاء المنهجية، كثير التداول في الأوساط العلمية العربية.

الانتماء القبلي لقُسّ بن ساعدة، دون مسبقات، في انتظار أن تتضح الصورة، لا فقط في المستوى النصي ـ الذي هو في النهاية يسير جدا ـ وإنما في المستوى التاريخي المحسوس.

أكثر المعطيات ثباتا في الرّواية يقول إنّ قسّ بن ساعدة ينتمي إلى إياد، وتختصر مصادر كثيرة نسبته بالقول: قسّ بن ساعدة الإِيادِيّ. ما هي القيمة التي يمكن أن نسندها إلى هذه النسبة ؟ هل تمثل إياد دائرة بشرية فعّالة لفهم الأفراد المنتمين إليها ؟

إياد من أكثر المجموعات البشرية صعوبة في الضّبط الاجتماعيّ[٢٧]، لا فقط بسبب أنّها تمثّل مجموعة بشريّة واسعة بل أيضا لأنها من المجموعات الواقعة في محور الحركيّة البشريّة والتّاريخيّة في العصر القبإِسلامي. حالها شبيه بحال مجموعات أخرى كثيرة مثل كندة الأزد أو خزاعة[٢٨] تلك الّتي عرفت أشكالا مختلفة من التّداخل سواء مع قبائل أخرى أو مع دول قائمة، وكانت طرفا في أوضاع تاريخيّة كبيرة التّعقيد. لن يتّسع المجال لبيان طويل عن هذه الحركيّة في تاريخ «قبيلة» إياد، ناهيك عن انعدام الفائدة من ذلك في سياقنا الحالي. لذلك نكتفي برسم بعض الخطوط العامّة، عسى أن يكون في الأمر ما يوضح حدود الأهمية التي يمكن أن نسندها إلى موضوع انتماء قُسّ إلى إياد.

تعود أقدم أخبارنا[٢٩] عن إياد إلى حوالي القرن الثّالث، حين كانت هذه المجموعة فيما يبدو مستقرّة في جهة تهامة، وحين بلغت من القوّة ما جعلها تُجلي مجموعة أخرى، غامضة التّاريخ، هي جرهم، عن الحرم المكّي. تولّت إياد خدمة البيت أثناء القرن الرّابع فيما يبدو، وطوال مدّة يصعب حصرها زمنيّا بشكل دقيق. انتهت هذه المرحلة بصراع مع خزاعة، وهي أيضا قبيلة معنيّة ومكافِحة من أجل هذه الوظيفة. عرفت إيادُ الهزيمةَ أمام خزاعة، وهاجرت مجموعات واسعة من الإِياديين إلى البحرين، حيث ذابت في مجموعة أخرى سيكون لها شأن كبير هي مجموعة تنّوخ. من البحرين قامت إياد بهجرة جديدة قرّبتها من تخوم العراق الفارسيّ. إثر ذلك أصبح تاريخها، حال كلّ القبائل العربيّة المقتربة من الدّائرة السّاسانيّة، بمثابة مراحل من المدّ والزجر بينها وبين أباطرة الفرس انتهى بصراع مع أمير الحيرة، جذيمة بن مالك الأزديّ. لم يمنع ذلك بعض عناصرها من الاندماج في النّسيج البشريّ للحيرة وخدمة أمرائها، أو خدمة ملوك الفرس. إليها ينتمي لقيط بن يعمر، الّذي يذكر ككاتب في دواوين الفرس، مكلّف بشأن القبائل العربيّة. إليها ينتمي كذلك الشّاعر الشّهير أبو دؤاد الإِيادي الّذي إضافة لكونه من الشّعراء المشهورين، كان على خيل المنذر بن ماء السّماء الّذي حكم بين ٥٠٥ و ٥٥٤ م. انتشرت مجموعات أخرى كثيرة من إياد في بادية العراق، وبقيت

---

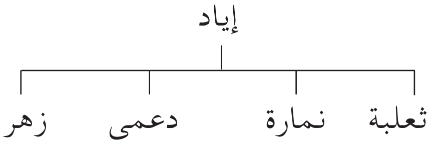
٢٧. W. Fück, « Iyād » , *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., V/ 301.

٢٨. J. Kister, « Khuzāʿa », *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., V/ 71.

٢٩. J.W. Fück نفس المرجع.

في مرحلة من المدّ والجزر مع الفرس، ولم تنته هذه المرحلة إلاّ بهزيمة كبيرة دفعت القسم الأكبر من إياد إلى الابتعاد عن الدائرة السّاسانيّة والانبثاث في الصّحراء أو الهجرة بعيدا حتّى بلاد الشّام. يلخص ابن دريد[٣٠] تاريخ هذه القبيلة ويكتب: «إياد قَدُم خروجهم من اليمن فصاروا إلى السواد، فألحّت عليهم الفرس في الغارة فدخلوا بلاد الروم فتنصّروا، وجهل الناس أنسابهم.»

الطّريف أنّ كتب النّسب تعكس هذه الحركيّة بشكل وفيّ. إذا انطلقنا من جمهرة النسب باعتباره المصدر الجامع لمواد النّسب القبلي[٣١] بدا لنا ابن الكلبي، ورغم ما اقتضاه منهجه كنسّابة من ضرورة جمع نسب هذه القبيلة في شجرة واحدة، واعيا تمام الوعي بالتّاريخ المتحرّك لهذه «القبيلة». جمع ابن الكلبي نسب إياد في شجرة واحدة، ووزّعها على أربعة بطون هي:



رغم هذا التّقنين أشار ابن الكلبي في طيّات نصّه، ولو بشكل مقتضب، إلى مختلف التّطورات التي عرفها تاريخ هذه القبيلة. يقول مثلا في شأن بني زهر: «ولد زهر بن إياد: حذافة، والشّلل، دخل في تنّوخ، وعبد الله، دخل في تميم، وعمرو دخل في بني العمّ». يقول أيضاً في شأن بني نمارة: «ولد نمارة بن إياد، الطّمّاح، حيّ عظيم، ولهم ناس وعدد، فهلكوا». يقول في شأن بني نخع من بني الحارث بن أفصى أنّهم دخلوا في تنّوخ. يعني كلّ هذا أنّ ابن الكلبي كان واعياً أنّ الصّلات الدّميّة لا تعني وجود واقع معيشيّ مترابط و ثابت.

يورد ابن الكلبي بعض الصلات بالأمومة ربطت بين بعض عشائر إياد وقبائل أخرى. من ذلك مثلا أنّ البطون الأربع المذكورة أعلاه أمهم من قضاعة، أو أنّ أبناء دعمى ينحدرون من أمّ نزاريّة، أو أنّ ولد النّبيت بن منصور بن يقدم بن أفصى ينحدرون من أمّ تنتمي إلى قبيلة هذيل. بهذا الشكل يترجم ابن الكلبي، بطريقته الخاصّة، واقعا معيشا، أفقد القبيلة إمكانيّة البقاء كمجموعة بشريّة مترابطة بشريّا وجغرافيّا. بديهي أنّ هذه الصّلات بالأمومة تمثل شهادة على حدوث تداخل بشري كبير بين فروع من القبيلة وفروع من قبائل أخرى وليس من المفيد قراءتها في المستوى الإخباري الأولي.

٣٠. ابن دريد، كتاب الاشتقاق، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، بغداد، مكتبة المثنّى، ١٩٧٩، ص ١٦٩.
٣١. ابن الكلبي، جمهرة النسب، تحقيق ناجي حسن، ص ٦٠٥–٦١٥.

الحصيلة أنّ النسيج البشري لهذه «القبيلة» فيه من الامتداد والتشابك ما يحدّ من أيّ قيمة دلالية حقيقية أو إنارة لسيرة فرد من أفرادها. لا تتعلق هذه النتيجة سوى بالمستوى البشري، لأن للانتماء القبلي أبعادا أخرى سنتناولها في فقرة قادمة[٣٢].

— مستوى العشيرة:

تنقسم إياد في علم ابن الكلبي إلى المجموعات الأربع المشار إليها أعلاه، ونحيل القارئ إلى شجرة النّسب الكاملة الحاوية لـما ورد في علم ابن الكلبيّ من أسماء فروع وأفراد تنتمي بالنّسب إلى قبيلة إياد[٣٣].

ـ يقول ابن الكلبي: «وولد أبو دوس بن يقدم جديّا، منهم قُسّ بن ساعدة بن عمرو بن شمر بن عديّ بن مالك الخطيب الحليم البليغ». تحيل هذه النسبة على فرع صغير اسمه «أبو دوس» (أخ لعوذ مناة، يأتي في «الجيل» الرّابع).

ـ لكن يضيف ابن الكلبي: «ويقال هو قُسّ بن ساعدة بن عمرو بن عمرو بن عديّ بن مالك بن أيدعان بن النّمر بن وائلة بن الطّمثان بن عوذ مناة بن يقدم بن أفصى بن دعمى بن إياد». تحيل النّسبة الثّانية على فرع عوذ مناة.

من الواضح أن ابن الكلبيّ أبقى على احتمالين: احتمال أنّ قس ينحدر من أبي دوس واحتمال آخر أنّه ينحدر من عوذ مناة.

ماذا يرد في مصادر النّسب الأخرى؟ يلاحظ أن المصادر تتوزع على قسمين، قسم نقل عن ابن الكلبي وصنف لم ينقل عنه ونقل من موارد أخرى يصعب تحديدها.

المصادر الّتي اعتمدت معرفة ابن الكلبيّ وأخذت عنه، دون ذكره أحيانا مثل ابن حبيب، احتفظت برواية ابن الكلبيّ الثّانية، الّتي تنسب قُسّا إلى بني عوذ مناة (رغم بعض الاختلافات الجزئيّة في نقل الأسماء الواردة في سلسلة النسبة، وهي مسألة سنعود إليها في فقرة لاحقة). أصبحت هذه الرّواية، ربما بحكم انتشار مؤلفات ابن حبيب، أكثر تداولا من الرّواية الأولى. مع هذا، نلاحظ أن الأصفهاني أبقى على الاحتمالين، وأعاد بشكل حرفي ما قاله ابن الكلبيّ[٣٤].

أمّا المصادر التي لم تنقل عن ابن الكلبي فتورد انتماء عشائريا آخر لقُسّ بن ساعدة، ولا تخلو هي الأخرى من التّردد والاضطراب.

---

٣٢. انظر فقرة: «عودة للوسط الإيادي».

٣٣. انظر الشجرة في ابن الكلبي، جمهرة النسب، تحقيق وتشجير محمود فردوس العظم، دمشق، دار اليقظة العربية، [د. ت.]، ٣/٣٥٨، ٣٦٠.

٣٤. الأصفهاني، الأغاني، ج ١٥، ص ١٩٢–١٩٥.

يرد في ترجمته في الإصابة[٣٥]: قُسّ بن ساعدة بن حذافة بن زفر بن إياد بن نزار الإيادي البليغ الخطيب المشهور. زفر الوارد هنا هي دون شكّ ـ بصرف النّظر عن مدى صحّته من عدمها ـ تصحيف لـ زهر. بنو زهر بن إياد هم فرع مقابل لبني دعمى، يأتي في الجيل الأوّل.

يرد في رواية أخرى وصلت بواسطة ابن حزم هذه المرّة[٣٦]، تختلف مع مواد ابن الكلبيّ وابن حجر، تنسب قُسّ بن ساعدة إلى بني نمارة، وهم أيضا فرع آخر مقابل لدعمى. يعني هذا أنّ هذين المصدرين الأخيرين (ابن حزم وابن حجر) حين وثّقا هذه النّسبة، كلّ منهما في زمانه، اعتمدا على مصدرين مختلفين، ليس من اليسير علينا اليوم معرفتهما.

نخلص إلى اضطراب كبير في شأن العشيرة التي ينتمي إليها قُسّ بن ساعدة، سواء ذلك في علم ابن الكلبي ومن نقل عنه أو في المصادر الخارجة عن دائرته المعرفية، ونخلص إلى أربعة احتمالات هي الآتية: ـ ابن الكلبي، بنوعوذ مناة . ـ ابن الكلبي: بنو أبي دوس. ـ ابن حزم: بنو نمارة. ـ ابن حجر: بنو زهر. لا يبقى من سبيل إلى إختيار بينها إلا من خلال البحث عن إيحاءات تجعلنا نرجح أحدها على الآخر.

— الاحتمال الأوّل: بنو عوذ مناة:

عندما يربط ابن الكلبي نسب قُسّ بن ساعدة ببني عوذ مناة ويورد التسلسل التالي (نستحسن ترقيم الأسماء بغاية الوضوح): ١قس بن ٢ساعدة بن ٣عمرو بن ٤عمرو بن ٥عديّ بن ٦مالك بن ٧أيدعان بن ٨ النّمر بن ٩وائلة بن ١٠الطّمثان بن ١١عوذ مناة بن ١٢يقدم بن ١٣أفصى بن ١٤دعمى بن ١٥إياد.

إذا تابعنا هؤلاء الأشخاص الواردين في هذه السلسلة في شجرة النسب العامة لبني إياد في جمهرة النسب لابن الكلبي نفسه[٣٧]، نلاحظ أنّ رواية ابن الكلبي لنسب بني عوذ مناة، تنضب وتتوقّف في مستوى اسم مالك (رقم ٦). لا يرد ولد باسم عمرو أو شمر ينحدر من مالك، ولا ترد أسماء لأشخاص بعدهما. ما يمكن استخلاصه هو أنّ ابن الكلبي يبدو عارفاً بالفروع القديمة في حين يبدو جاهلا بالفروع الحديثة والقريبة من الزمن الذي عاش فيه قُسّ بن ساعدة. يثير هذا الأمر شيئا من الاستغراب إذا ما اعتبرنا أن عامل القرب الزمني عامل مساعد على بقاء هذه الصلات في ذاكرة الرواة. لكن للمسألة أبعاد أخرى سوف نستجمعها بشكل تدريجي.

٣٥. ابن حجر، الإصابة في تميز أسماء الصحابة، ٥/ ٥٥١ ، ترجمة رقم ٧٣٤٥.

٣٦. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٢، ص ٣٢٧–٣٢٨؛ يقول البغدادي (خزانة الأدب ٢/ ٩١) «في نسبه خلاف.»

٣٧. انظر الشّجرة في ابن الكلبي، جمهرة النسب، ٣/ ٣٥٨، ٣٦٠.

— الاحتمال الثّاني، بنو أبي دوس:

يقول ابن الكلبي: ١قس بن ٢ساعدة بن ٣عمرو بن ٤شمر بن ٥عديّ بن ٦مالك الخطيب الحليم البليغ».

كذلك هاهنا، لا نعثر على هذه الأسماء في شجرة نسب إياد كما ترد في ابن الكلبي. ثمّ إنّ التفريعات التي يعطيها ابن الكلبي لبني أبي دوس تتوقف في الجيل الأول بعد هذا الإسم، ويبدو نسب هذه العشيرة وكأنه مبتور في شجرة ابن الكلبي[٣٨].

ـ الاحتمال الثّالث: بنو نمارة.

ترد هذه النسبة بواسطة ابن حزم[٣٩]، لكنه لا يمثّل نجدة كبيرة إذ يسوق معلومات ليست ذات قيمة كبيرة في سياقنا الحالي، تتعلّق ببعض أعلام بني نمارة في أزمنة متأخّرة، في الأندلس مثلا. أما إذا رجعنا إلى شجرة ابن الكلبي ـ مثلما فعلنا ذلك فيما سبق ـ نلاحظ أن إخبار ابن الكلبي عن فرع بني نمارة يتوقف بعد جيل واحد منه. بذكر شخص واحد ينحدر من نمارة هو الطّمّاح بن نمارة[٤٠]، ولا شكّ أنّ حياة هذا الشخص في زمن قديم جدّا بالنسبة إلى الزّمن الذي عاش فيه قُسّ بن ساعدة.

ـ الاحتمال الرّابع (الوارد في ابن حجر): بنو زهر.

خلافا للحالة السّابقة، يذكر ابن الكلبيّ[٤١] سلسلة طويلة من المنتمين إلى بني زهر، لكن إذا بحثنا عن الأسماء الواردة في نسبة قُسّ، نلاحظ أنّ التّقاطع يقتصر على ورود حذافة، الّذي يرد مباشرة بعد زهر. وبما أنّ «زهر» كما ذكرنا هو فرع كبير من إياد، يعني ذلك أنّ حذافة ـ حتّى في حال صحّة أن يكون قس ينحدر منه ـ هو اسم شخص عاش في زمن قديم ولا يمثل بالتالي أي إنارة جدّية لسيرة قُسّ بن ساعدة.

الحصيلة البديهية من كل ما سبق أن أدب الأنساب بجميع مستوياته لا يمكننا من ضبط دقيق للوسط العشائري الذي ينتمي إليه قُسّ بن ساعدة.

هناك إمكانيتان منطقيتان لفهم هذه النتيجة:

الإمكانيّة الأولى أن تكون دراية ابن الكلبي منقوصة بعشائر إياد، وهو أمر طبيعي باعتبار أنّ المعرفة بالنسب مهما امتدّت لا يمكن أن تشمل كليّة المجتمع التاريخي. لكن، يصبح هذا الضعف في رواية النسب محل تساؤل وتفكير حين نلاحظ أن لابن الكلبي نفسه دراية كبيرة ببعض العشائر العربية القديمة، ومن نفس قبيلة إياد. انطلاقا من هذه الملاحظة، يصبح من الصعب

٣٨. ابن الكلبي، جمهرة النسب، ص ٣٥٨، ٣٦٠.

٣٩. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص ٣٢٧، ٣٢٨.

٤٠. ابن الكلبي، جمهرة النسب، ص ٣٥٨، ٣٦٠.

٤١. ابن الكلبي، جمهرة النسب، ص٣٥٨، ٣٦٠.

اعتبار الفراغات في علم ابن الكلبي، مجرد نتيجة لجهله بهذه المجموعات، وينفتح باب الاحتمال على إمكانية منطقيّة ثانية، كأن يكون أدب ابن الكلبي، من خلال فراغاته، عاكسا بشكل صادق لدرجة متقدمة من التفكّك القبلي عرفته بعض العشائر المنتمية إلى إياد. بمعنى آخر، حين قنّن ابن الكلبي أو رواته صلات القرابة والنّسب، في زمن متأخّر عن الزّمن قبل الإسلام بطبيعة الحال، لم يكن بإمكانهم أكثر من جمع الصلات الباقية في الذاكرة والمتداولة في الرواية. إذا أخذنا بهذا المنظور يكتسب أدب النسب قيمة إضافية، باعتبار أن رواة النسب لم يفتعلوا مادّة جديدة في شأن المجموعات الّتي لم تتوفّر لهم معلومات عنها. في حال قُسّ بن ساعدة، قد تكتسب مصادر النسب وابن الكلبي بشكل خاص، مصداقية أكبر من خلال فراغاتها، من منطلق أنّ أصحابها لم يفتعلوا نسبا في حين أن الأمر يتعلق بأحد أبرز أعلام التاريخ القبإسالمي. تتوفر إذا إمكانية منطقية في أن ننظر للارتباك في الرّوايات المختلفة على أنه يعكس جانبا من الحقيقة[٤٢]، لكن حقيقة ذات طبيعة مختلفة تتمثل في أنّ النسّابة لا يخبرون على وضع اجتماعي لم تتوفر لهم عنه المادة الكافية. في هذا الأمر ما يثمّن مصادر النّسب العربية[٤٣].

انطلاقا من الاعتبارات السابقة يصبح ارتباط قُسّ بن ساعدة بمجموعة بني إياد لا يتعدى شكل الإلحاق الفني، فرضه التقنين النسبي المتأخر ولا يعكس بالتالي انتماء قبليا حقيقيا، وهو ما يعني أن الرجل كان في واقع الأمر فردا مفصولا من أصوله القبلية وأنّ نسبته إلى إياد لا تمثل مدخلا جديّا للبحث عن روابطه الاجتماعيّة، تلك الروابط التي غالبا ما نتوقع في التاريخ العربي، القبإسلامي منه خاصّة، أنّ الانتماء القبلي هو وعاؤها والمعبر عنها. تتوافق هذه النتيجة مع استنتاج توصلنا إليه في دراسة سابقة ملخّصه أنّ تفكك الروابط القبلية كان بلغ في الجاهلية القريبة مستوى متقدّما ونتج عنه اتجاه واسع نحو الاندماج الاجتماعي، وأن في هذه الحركة الواسعة نحو الاندماج توجد الجذور الاجتماعية لما سيصبح أمّة الإسلام[٤٤]. كان من بين استنتاجاتنا في تلك الدراسة أن تاريخ المرحلة

---

٤٢. نتيجة لذلك، فإنّ المطلوب ليس فقط استثمار أدب النّسب وإنّما أيضا قراءة الفراغات الّتي تصبح بدورها فراغات دالّة.

٤٣. نسهم بهذا الرأي في الجدل الواسع الجاري في الأوساط العلمية المختلفة حول مدى قيمة الرواية العربية. انظر مثلاً: *De Prémare (A.) Les fondations de l'Islam*, Paris : Seuil, 2002, p. 9-30. وبه ببليوغرافيا وافرة عن الموضوع. من اللاّفت للانتباه أن البحث التاريخي العربي شبه غائب من هذا الجدل. لا نسجل غالبا سوى بعض «الردود» ذات الطبيعة الإيديولوجية التي لا تناقش المسائل المطروحة من الدّاخل. لا ينفي هذا وجود بعض التناول الرصين مثلما هو الحال في كتاب فيكتور سحّاب، إيلاف قريش، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، فصل في آخر الدراسة بعنوان «هل سيّرت قريش قوافل تجارية». انظر كذلك كتابنا النسب والقرابة، الفصل الأول من الباب الأوّل.

٤٤. محمد سعيد: النسب والقرابة...، الخلاصة.

القريبة من الإسلام لا يمكن وعيه انطلاقا فقط من أنه تاريخ قبائل، وأن النّسبة القبلية لا تمثّل، في عديد الحالات، وحدة انتسابيّة للوقائع[٤٥].

نتيجة لكل ما سبق نغادر مستوى دوائر القرابة الكبيرة والواسعة[٤٦] المتمثلة في القبيلة والعشيرة، ونميل إلى الاعتقاد أن قُسّ بن ساعدة كان فردا علما لا ينتمي بالضرورة إلى هذه الدوائر التي يحويها أدب الأنساب. لكن، إذا انتفت دائرة القرابة ألا يصبح من الضروري البحث عن دائرة أخرى، ولو كانت مفقودة من التوثيق؟ ألا يكون نتج عن غياب الانتماء للدائرة القبليّة حس بالانتماء إلى دائرة أخرى أوسع، هي الدائرة العربية على سبيل الإفتراض؟ ألا تكون التعبيرات التي تأخذ شكلا ثقافيا (البلاغة) أو عقديا (الحنيفيّة؟) في جوهرها تعبيرات عن انتماء (أو نضال من أجل ترسيخ الانتماء) إلى هذه الدائرة الجديدة؟ نبقي على هذا الأسئلة مستبطنة في البحث، ولا يمكن الإجابة عنها دون فحص دقيق لقوله وعمله.

ـ مستوى الفرد و الدائرة العائلية :

الاسم:

اسمه الفردي، قُسّ (بضمّ القاف). أول ما يلاحظ هو غياب هذا الاسم كاسم علم من رصيد الأسماء في التقليد العربي[٤٧]. يتبادر لذهن الدارس أن يكون للرجل اسم آخر ضاع من دائرة الرواية، وأن «قُسّ» كنية أطلقت عليه بحكم قربه من دائرة التوحيد المسيحي (مسألة انتمائه وشكل انتمائه العقائدي سنتناولها في فقرة قادمة). لكن تدفع اعتبارات كثيرة إلى الريبة في هذا الافتراض رغم بديهته: الأول، إذا كان قُسّ حمل لقب القُسّ في هذا المعنى لماذا أطلق عليه هو دون غيره؟ كان في مجتمعات الجزيرة كثير من العناصر المسيحيّة أو المنظور إليها على أنها مسيحيّة، وبالتالي كان من الممكن أن يطلق هذا الاسم على الكثيرين منهم. الدافع الثاني إلى الريبة يتولد من إشكال لغوي يطرحه المصطلح: حين يكون المقصود به الوظيفة المرتبطة بالمسيحية، يجب أن يكون مكسور القاف (قِسّ). لكن، ما يثير الانتباه أن اسم قُسّ بن ساعدة حين يرد، في كل المصادر التّاريخية

---

٤٥ . الوحدة الانتسابية هي ترجمة للمفهوم الفرنسي « Unité de référence ». الترجمة العربية يقترحها عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص ٢٨٨ . يكتب المؤلف شارحا المفهوم: «البحث نقد في أساسه، أي نقض لوحدة انتسابية موروثة، والتطلع لإبدالها بوحدة أخرى مفترضة».

٤٦ . تبقي إمكانيّة لرصد بعض الخصوصيّة القبليّة في المستوى الثّقافي، وهو ما سنعود إليه في فقرة قادمة.

٤٧ . أشرنا في مطلع هذا المقال (ما يلي الهامش ١١) أن شارل بلا في مقاله عن قُسّ بن ساعدة في دائرة معارف الإسلام طرح مسألة أصول الاسم ولم يتوصل في شأنها إلى قرار. أمّا عن غياب الاسم من رصيد الأسماء العربية ، انظر مثلا فهارس نسب معد واليمن الكبير، انجاز محمود فردوس العظم، ٣ / ٦٨٢ .

والأدبية دون استثناء، يرد مشكولا ومضموم القاف وليس مكسورها ولا مفتوحها[٤٨]، وبالتالي يصبح من غير الوارد أن يتعلق الأمر بتصحيف أو بمجرد خطإٍ في الرّسم بعد هذا الإصرار الكبير من المؤرخين والناسخين، منذ العصر الوسيط، على ضمّ القاف حين يكتبون اسمه[٤٩]. كذلك، من غير الوارد أصلا أن يكون المؤرخون (الذين كانوا لغويين أيضاً) جاهلين بأن هذا المصطلح، حين يقصد به القدّيس أو رجل الدين المسيحي، يجب أن يكون مكسور القاف أو مفتوحها[٥٠].

ما رأي اللّغويين؟

تتناول أبرز المصادر اللغوية الجذر «ق، س، س»، وتحصي الألفاظ المتفرعة عنه. أول ما يلاحظ أن هذه المصادر، وبمناسبة تناول هذا الجذر، تذكر اسم قُسّ بن ساعدة وتضمّ القاف منه، مما يعطينا ـ بشكل غير مباشر ـ السبب الذي جعل المؤرخين يضمونها بما بشبه الإصرار. من مصادر اللغة هذه ابن دريد[٥١] يفصل الجذر «ق، س، س» ولا يعطي معنى لغويا مستقلا للكلمة عندما تكون مضمومة، ثم يذكر في سياق حديثه قُسّ بن ساعدة، بنفس الشكل الذي يذكر به اسم مكان شهير في العراق هو قُسّ النّاطف. كذلك الزبيدي[٥٢] والفيروزبادي[٥٣]: يفصل كل منهما الألفاظ المتفرعة من الجذر «ق، س، س» ولا يذكر مصطلحا بضمّ القاف، لكنه ـ تماما مثل ابن دريد ـ يذكر عرضاً اسم قُسّ مضموم القاف. ما يعطي دليلاً نهائيّاً أن كلاًّ من الزّبيدي والفيروزبادي يذكر اسم تابعي هو عبد الرحمان بن عبد الله بن أبي عمار ويقول كل منهما إنه لقّب بالقِسّ نظراً إلى كثرة تعبده، وترد الكلمة بكسر القاف. لا يترك كل هذا مجالاً إلى الشّك في أن مصطَلح قُسّ لا تعني رجل الدين المسيحي وإنما يعني معنى آخر يجب البحث عنه.

تبقى المشكلة إذا قائمة، ما معنى قُسّ؟

تأتي الإجابة من ابن منظور[٥٤]: يستعرض ابن منظور الألفاظ المتفرعة عن الجذر «ق، س، س» ويورد مصطلحين مرفوعي القاف هما: ١ـ القُسّ: النّميمة، ٢ـ القُسّ: تتبع الشيء وطلبه. يرد كذلك في لسان العرب مصطلحان بفتح القاف هما: ١ـ القَسس: العقلاء ؛ ٢ـ القَسّ في اللّغة نشر الحديث.

---

٤٨. حرص محققو النصوص على ضمّ قافه، انظر مثلاً ابن حجر، الإصابة في تميز أسماء الصحابة، ٥/٥٥١، ترجمة رقم ٧٣٤٥.

٤٩. ابن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق زين العابدين الموسوي، بيروت، دار صادر، [د. ت.]، ١/٩٤.

٥٠. ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار الفكر ١٩٩٤، مادة قسس، ٦/١٧٣.

٥١ ابن دريد، جمهرة اللغة، ١/٩٤.

٥٢. الزبيدي، تاج العروس، تحقيق محمود محمد الطناحي، ١٦/٣٧٠.

٥٣. الفبروزبادي، القاموس المحيط، بيروت، دار الجيل، [د. ت.]، ٢/٢٤٨.

٥٤. ابن منظور، لسان العرب، مادة قسس، ٦/١٧٣.

تجتمع المصطلحات التي ترد مرفوعة القاف في معنيين متكاملين، الأول هو نقل الحديث والترويج له والثاني هو البحث عن شيء و السعي لطلبه. يبدو لنا هذان المعنيان، متناغمين تمام التناغم مع صورة الرجل وفيهما حلّ لكل أبعاد المسألة السابقة المتعلقة بالاسم: كان الرجل ناقلا للأحاديث والأقوال، كثير الحركة بين دواخل الجزيرة العربية وأطرافها، وتقول مقاطع كثيرة من الرواية بشكل صريح إنه كان يسعى وراء شيء حان أجله للظهور[٥٥]. في هذه الحال يصبح اسم قُسّ في أصله ومنشئه كنية أطلقها عليه معاصروه، من عرب الحجاز خاصة، ليعنوا بها المتنقل الساعي الناشر للأحاديث. بهذا الشكل تكون كتب اللغة لم تحفظ لنا فقط معنى كلمة قس وإنما حفظت لنا أيضا، و بشكل لا إرادي من الرواة، صورة الرجل في عيون معاصريه. سوف نتبين كم لهذا الأمر من قيمة في فهمنا الدقيق للمعتقدات التي كان يروج لها قُسّ بن ساعدة[٥٦]. وإن كانت معتقداته قريبة من التوحيد، فإنّه لم يكن مجرد امتداد للمسيحية في شكلها العام بل كان مروجاً لشيء وباحثا عن طريق جديد. يمكننا في هذا المستوى أن نفهم بيسر كبير أسباب انزلاق المعنى في بعض الدراسات الحديثة، حين اعتبر أصحابها أن الاسم يحيل على القساسة المسيحية[٥٧]. لكن، لا يسعنا إلا الإعجاب بمصادر حفظت لنا هذه الدرجة من الدقّة في إيصال الاسم في شكله الأصلي الدقيق، وهو أمر يثمّن من جديد المصادر العربية[٥٨].

ـ اسم والده:

اسم والده، ساعدة. هل من إنارة آتية من هذا الاسم؟ الاسم غائب من شجرة نسب بني إياد. تثير الانتباه صيغته المؤنثة ولو لا مانع في التقليد العربي من استعمال الاسم المؤنث ليعني اسم رجل (مثلما هو الحال في عُمارة أو مسلَمَة). لكن، في حال والد قس هناك ما يدفع إلى بعض التساؤل. يبدو أن هذا الاسم أكثر تداولا في مراحل قديمة، قليل الاستعمال في المراحل القريبة من الإسلام[٥٩]. هل شاع استعمال الاسم في نظام أموميّ قديم؟ هل هو اسم لوالدته؟ إذا كان اسما لوالدته

---

٥٥. انظر مثلاً ابن قتيبة، كتاب المعارف، ص٦١ ؛ الأصفهاني، الأغاني، ١٥ / ١٩٢؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ١ / ٣٠٨–٣٠٩.

٥٦. انظرالفقرة الآتية عن فكره وعمله.

٥٧. Pellat (Charles), « Ḳuss Ibn Sāʿida », *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition, V/532.

٥٨. انظر الهامش ٤٤.

٥٩. انظر مثلا ابن الكلبي، نسب معد واليمن الكبير، تحقيق فردوس العظم، الفارس، ٣ / ٥٧٦. تحيل الأسماء على شخصيات عاشت في مراحل قديمة. لا نتجاهل أن اسم ساعدة بقي متداولا حتى المرحلة الإسلامية لكن يبدو أنه كان يعني جماعة أكثر مما يعني فردا علما (بنو ساعدة في يثرب).

يتقلص أملنا في العثور على أي معلومة في طيّات كتب النّسب، المبنيّة كما هو معلوم على علاقات القرابة من ناحية الأبوّة، ويكون ذلك هو السبب في غيابه من شجرة نسب بني إياد.

نظرا إلى هذا الفراغ المحيط بأصوله، يتّجه تفكيرنا إلى البحث عن سيرة بنيه أو زوجاته أو ذرّيته من بعده. لكن، لا يرد في دائرة الإخبار أي شيء عن حياته العائلية القريبة. في هذا المستوى تبدو لنا الرواية عاكسة للحقيقة لأنه لا مانع في منطقها الداخلي من التوثيق لأبنائه[٦٠]. بمعنى، لو ترك قسّ ذرّيّة، سواء في محيط الحجاز أم في مواطن إياد، لما تجاهلهم الرّواة، ولكانوا خير ورثاء للصورة المشعّة لوالدهم في الذّاكرة العربيّة والاسلامية. تتوفر فقط معلومة فريدة في خزانة الأدب تقول إنه كان «يجمع بنيه ويقول لهم»[٦١]. ترد معلومة أخرى منبثة في بعض مصادر كثيرة[٦٢] تقول إنّ ولدين له (وفي بعض الرّوايات أخوين وفي أخرى صاحبين)، ماتا في زمن ما من حياته، ودفنهما جنبا إلى جنب، وابتنى في محيط قبريهما مسجدا يتعبّد فيه. هل فقد أبناءه في مرحلة من المراحل وأعرض عن أي حياة اجتماعية عادية؟ هل يتعلق الأمر برفاق له؟ لا تمكّننا الرواية من أي تقدم. يبقى في الأمر فقط دليل واضح على ضعف روابطه العائلية، وهو ما يتكامل مع صورته العامة كشخص «هامشي». لا شك أن لمسألة وفاة ولديه (أو أخويه) أو مقتلهما بعض أوجه الأهمية الأخرى، كتعبير ـ إذا ما كانت الرواية صادقة ـ عن وجود مأساة وجودية، لذلك نعود إلى هذه المسألة في فقرة قادمة[٦٣].

٣- السيرة و الدور التاريخي:

— الزمان والمكان:

في أي زمان عاش قسّ؟ ذكرنا في فقرة سابقة أنّ قس دخل دائرة التّأريخ من زاوية الأدب، والمنظور الأدبي قليل الاكتراث بعنصر الزمان. المرحلة الجاهلية تمثل في وعي الموثقين للأدب زمنا ثقافيا يضعف فيه التّزمين إلى حد بعيد، وليس من النادر أن تتعاصر في دائرة الرواية شخصيات جرت

٦٠. يدفع المنطق الداخلي للرواية العربية الإسلامية لغبن بعض صلات القرابة مثلما هو الحال في مصاهرات عمر بن الخطاب في يثرب قبل الإسلام. تتحكم في الرواية اعتبارات كبرى، لا تاريخية، منها مفهوم الهجرة. يقتضي ترسيخ مفهوم الهجرة بكارة في مستوى الصلة مع يثرب. لذلك يقوم الرواة بتطويع الرواية لمقتضيات السيرة. أمثلة أخرى كثيرة، انظر: محمد سعيد، النسب والقرابة، ص ٤٤٣.

٦١. البغدادي، خزانة الأدب، ١٠ / ٣٧٠.

٦٢. انظر مثلاً الأصفهاني، الأغاني، ١٥ /١٩٣، البغدادي، خزانة الأدب، ٢ /٨١، ابن حجر، الإصابة، ٥ /٥٥٣. ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب، ص ٦٦٨.

٦٣. انظر الفقرة الآتية المتعلّقة بمسألة الموت.

حياتها في أزمنة متباعدة[٦٤]. لعل هذا هو الأصل في ولادة مفهوم المعمرين[٦٥] في الأدب التاريخي العربي، مفهوم مساعد على تجاهل إكراهات التزمين. لا غرابة في أن يكون قُسّ بن ساعدة منهم إذ يرد في الإصابة [٦٦] بإسناد للمرزباني أن قس عاش ستمائة سنة، ويرد في خزانة الأدب[٦٧]، بإسناد للسجستاني أيضا أنه عاش ثلاثمائة وثمانين سنة.

تنحصر كلّ إمكانيّة لضبط الفترة التي عاشها في استجماع بعض الإيحاءات من روايات لها في الأصل وظائف أخرى. تعطي الرواية المتعلقة بقدوم وفد عبد القيس (أو إياد) والتي تتردد في مصادر كثيرة[٦٨] مرتكزا أول. يمكن الاعتقاد، في ضوء معرفة الرسول به، وفي ضوء معرفة بعض أعضاء وفد إياد به، أنه عاش قبيل الإسلام، لكن ليس بزمن بعيد. من المستحيل معرفة سنة ولادته، يمكن فقط معرفة زمن وفاته بشكل تقريبي: تجمع الرواية على أن الرسول رآه في سوق عكاظ وهو يركب الجمل الأورق ويخطب في الناس. إذا اعتبرنا أن تردد الرسول على سوق عكاظ حدث زمن حروب الفجار، حوالي ٥٩٠م[٦٩]، أو قبلها بقليل، أي أثناء تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ قبائل الحجاز الجنوبي، وإذا اعتبرنا أن قُسّ بن ساعدة كان حينها في قمة بريقه وعطائه، يمكننا أن نستنتج أن قُسّ بن ساعدة لم يتوفّ قبل الإسلام بكثير وربّما يكون عاش العشرية الأولى من القرن السّادس.

في أيّ مكان؟

يبدو الأدب التاريخي، القليل الاكتراث بالزمان كما ذكرنا، قليل الاكتراث بالمكان أيضا وتسهم عوامل موضوعية كثيرة في صعوبة المعرفة الدقيقة بالمكان الذي تجري فيه الأحداث. عرب الجاهلية، سواء كانوا من الرعاة أو من النخبة العضوية للمجتمع من شعراء وتجّار، كانوا كثيري التنقل في فضاءات الجزيرة. ساعدت على ذلك عادات التّرحل كما ساعدت عليها الطبيعة

---

٦٤. الصكلي (منذر)، «خواطر حول صورة أهل الردة اليمنيين في المصادر العربية الإسلامية»، كراسات تونسية، عدد ١٦٤، ١٩٩٣.

٦٥. يقتضي أدب المعمّرين ومفهوم المعمّرين دراسة مستقلة. نخمّن أن يكون المفهوم تولّد من الأصل لتجاوز الصعوبة المنطقية المتمثلة في تزامن أشخاص ينتمون لأزمنة متباعدة، واكتسب مصداقية في المناخ الذهني للعصر الوسيط.

٦٦. ابن حجر، الإصابة، ٥/ ٥٥١، ترجمة رقم ٧٣٤٥.

٦٧. البغدادي، خزانة الأدب، ٢/ ٩٠.

٦٨. ابن سعد، الطبقات، ١/ ٣١٥؛ ابن حجر، الإصابة، ٥/٥٥٣، ترجمة رقم ٧٣٤٥.

٦٩. البلاذري: أنساب الأشراف، ١/١٠٣. فيما يتعلق بالتاريخ الدقيق للفجار انظر فيكتور سحاب، إيلاف قريش، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص٣١٣.

الجغرافية المفتوحة لفضاءات الجزيرة والدرجة المتقدمة من الانفتاح الإنساني التي كانت بدورها ناتجة عن درجة متقدمة من الوحدة الثقافية بين عرب الجاهلية. نظراً إلى كل هذه الأسباب يغيب من دائرة الرواية أي مكان يمكن اعتباره مركزا جرت فيه حياة قُسّ بن ساعدة، ولا ترد سوى إشارات عرضية لأماكن مختلفة منها سوق عكاظ، وبلاد الشام ونجران في اليمن. نحاول من خلال هذه الإشارات إعادة بناء صلته بالمكان.

عكاظ:

حفظت الرواية حضوره في سوق عكاظ. هل كان مقيما في محيطه؟ الأقرب إلى التصور أن مروره من عكاظ كان عرضيا. فمن ناحية كانت هذه السوق، رغم شهرتها الكبيرة في التاريخ الثقافي العربي، سوقا موسمية، ومن ناحية ثانية تغيب أي معلومة عنه في دائرة الحجاز، وقد رأينا أن أخباره قليلة في ذاكرة الرّسول رغم ما أبداه من إعجابه به واهتمام بشأنه[٧٠].

لأيّة غاية كان يرتاد عكاظ؟

يطغى على الرواية ترويجه للقول والأدب، لكن نخشى أن يكون ذلك بأثر من بقائه في الذاكرة من وجه أدبي. لذلك يتبادر إلى الذّهن أن يكون ارتياده سوق عكاظ بغاية ممارسة العمل التّجاريّ، وفعلا توجد بعض المعطيات الدافعة إلى التفكير في هذا الاتجاه. أولها نستقيه من نتيجة الفقرة السابقة، المركّزة على التّوثيق بالنّسب، حين بدا لنا الرّجل عنصراً معزولاً عن أصوله، ليس له شرف مخصوص. يبدو لنا ذلك متناسبا مع العمل التجاري. لم يكن الممارسون للعمل التجاري في المرحلة القبإسلامية، بالضرورة من أشراف القوم بل كانوا فئة انسلخت تدريجيّا عن دوائرها القبلية الأصلية و تحولت إلى فئة نشطة اكتسبت مكانتها من الكسب والاكتناز قبل أن تصبح، في مرحلة قريبة من الإسلام، حاملة لمستقبل المجتمع. لا نسجل نشاطاً كبيراً في التجارة لأشراف الجاهلية التقليديين الذين بقوا على ارتباط كبير مع أوساطهم القبلية وبقوا يستمدون شرفهم من الملكية الرعوية والقدرة في الدفاع عنها وعن القيم المجسمة لها. إذا نظرنا لقُسّ بن ساعدة من هذه الزاوية، يمكننا أن نرى في صلاته الاجتماعية الضعيفة دافعا إلى الاعتقاد في أن يكون مارس العمل التجاري. إلى جانب فردانيته وانسلاخه عن أي محيط قبلي، تتوفر مؤشرات أخرى، أكثر محسوسية، منها ركوبه الجمل الأورق[٧١] (يرد أحياناً أحمر)، جمل كان يركبه الميسورون في

٧٠. تقول روايات كثيرة أنه سأل عنه، انظر أعلاه.

٧١. رمادي اللون.

الجاهليّة والاسلام[٧٢]، ومنها تردده على القيصر وحضوره في بلاطه[٧٣]. لئن كان من المستحيل معرفة أيّ قيصر مقصود بالرواية لأنّ هذا الاسم، حين يرد في المصادر العربيّة، قد لا يعني أكثر من أحد ممثلي السّلطة البيزنطيّة على أطراف بلاد الشام، فإنه من الأهمية بمكان الانتباه إلى أن هذه الوجهة أصبحت في القرن السادس وجهة نشطة للتجارة، بعد تنشيط الطريق البري بين الشام واليمن مروراً بالحجاز. هناك في ملامح حياة قس ما يذكر بملامح هاشم. كان لهاشم علاقة بالقيصر، وكان يتردد على مكة دون أن يقيم بها، يأتيها في أكمل هيئة، يخطب فيها و يحث المكيين على تغيير الحال الاجتماعيّة البائسة بممارسة التّجارة من خلال الربط مع اليمن[٧٤].

رغم كلّ هذه الإيحاءات، المؤيّدة لصلة ما بالتّجارة، هناك ما يدفع إلى شيء من الحذر. فمن ناحية، يغيب الدليل على أي همّ دنيوي عند قُسّ بن ساعدة، وتحتفظ الرّواية في كلّ مناسبة بصورة رجل يروّج للقول أكثر مما يروّج للعمل، وسواء في عكاظ أو في محيط القيصر ـ كما سنرى ـ تحمل الرّواية نفس الصّورة لرجل يحمل ثقافة واسعة، يكاد يمتهن القول من حكمة وبلاغة. كذلك في نجران كان لوجوده هناك ـ في منظور الرواية على الأقل ـ طبيعة عقدية، إذ يقال إنه كان يتردد على كعبة نجران، ويقال أحيانا إنه كان أسقف نجران[٧٥]. ومن ناحية ثانية، يدفع إلى الريبة في حقيقة ممارسته للعمل التجاري أنّ في حياة الرّجل جانباً مأسوياً إذ تذكر رواية، سبقت الإشارة إليها، وتتردّد في مصادر كثيرة[٧٦]، تقول إنّه فقد ولديه (وأحياناً أخويه)، وإنّه دفنهما وابتنى قرب قبريهما مسجداً يتعبّد فيه متأملا في قضايا الموت والحياة. ألا يوحي تزامن مقتلهما وشكل دفنهما بأنهما قتلا في تلك الحروب الكثيرة التي عرفتها إياد طوال القرن السادس وما تلاها من تشتت وتوزع على مواطن كثيرة؟ هل تكون هذه الحادثة طبعت وجدانه وحولته إلى شخص ناقم على واقع بائس، داع للتّفكير في صيغة بديلة لتغييره؟ لا يبدو أن في حياة الرجل ما يهيئه للعمل التّجاري بقدر ما فيها ما يزرع عدم الرّضا عن وضع أخلاقي قائم، وهي أبعاد سنعود إليها في فقرة قادمة.

٧٢. نبهنا الأستاذ منذر الصكلي إلى أنّ المصادر تقول إنّ الرسول محمد في حجة الوداع كان يركب الجمل الأورق. له الشكر.

٧٣. ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب، ص ٦٦٨.

٧٤. محمد سعيد، النسب والقرابة، الخلاصة، ص ٥٢٩.

٧٥. ابن خلدون، كتاب العبر، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣، ٤ /٢٧٣.

٧٦. انظر مثلا الأصفهاني، الأغاني، ١٥/١٩٣، البغدادي، خزانة الأدب، ٢/٨١؛ ابن حجر، الإصابة، ٥/٥٥٣. ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب، ص ٦٦٨.

بلاد الشام:

حفظت الرّواية صلة له ببلاد الشام. يرد في نشوة الطرب[٧٧] نص يصوره وهو في بلاط القيصر يجيبه عن سؤال عن أفضل الأشربة، ويرد في العقد الفريد[٧٨] نص يصوره في نفس الظرف يجيب القيصر عن أفضل الأطعمة ويرد في الأمالي[٧٩] نص آخر يصوره في بلاط القيصر دائما، يروّج لحكمته وفلسفته في الحياة. سوف نعود إلى هذه الأبعاد حين تناولنا لفكره وقوله. تتواتر الشواهد في المصادر، ولو بشكل غامض أحيانا، على صلة وطيدة له ببلاد الشام. إضافة إلى ما سبق، ترد إشارة عابرة تقول إنّ قبره في جبل سمعان[٨٠] ببلاد الشام، وأخرى تقول إنّ قبره كان في منبج (قرب حلب) وكان مزارا حتى القرن السابع الهجرى[٨١]. يتوفر أيضا إيحاء جانبي من الرواية المتعلقة بقدوم وفد بني إياد: في حين بدا الرسول جاهلا بما آل إليه مصيره كان بعض عناصر الوفد الإيادي عالمين به، وحين سألهم عنه أبلغوه بوفاته[٨٢]. في كل هذا دلالات كافية على علاقة وطيدة لقس ببلاد الشام ويصبح من الوارد أنه، حين بلغ سنا متقدمة، وبعد مرحلة طويلة من ارتياد مواطن كثيرة، عاد ومات بين أهله من إياد. يبقى من الصعب معرفة المكان الذي إليه عاد وإلى أيّ عشيرة من إياد. لا يمكن الاختيار بين قبره في سمعان وقبره في منبج، ولا تتعدى قيمة هذه المعلومات حدود كونها مؤشرات على علاقة بالشام كما ذكرنا، وقد لا تكون أكثر من إفرازات دالة على أن شخصية قُسّ «تأسطرت» في أزمنة لاحقة وتمّ استعمالها في سياق ثقافي وذهني آخر. معلوم أن «الأسطرة» و تصرف الثقافة والذاكرة في شخصيات أصلية، يمثلان أبعاداً لا يمكن السيطرة عليها فقط بوسائل المنهج التاريخي.

اليمن:

حفظت الرّواية إشارة عابرة لصلة كانت له ببلاد اليمن. يقول الثعالبي إن قس كان أسقف نجران[٨٣]، وترد المعلومة بشكل أكثر دقة في تاريخ ابن خلدون: «بها بيت على هيئة كعبة اليمن وكانت طائفة من العرب تحج إليها وتنحر عندها وتسمى الدّير، و بها قُسّ بن ساعدة، كان يتعبد فيها ونزلها من القحطانيّة طائفة

---

٧٧. ابن سعيد الأندلسي: نشوة الطرب، ص ٦٧٢.

٧٨. ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج ٨/١٩.

٧٩. القالي: الأمالي، ج ٢ /٣٧.

٨٠. ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب، ص ٦٦٨، ياقوت: معجم البلدان، بيروت، دار احياء التراث، [د. ت.]، ٣/٢٥٠.

٨١. J .W. Fück, « Iyād » , *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., V/301 يحيل إلى كتاب الزيارات للهروي، انظر كذلك ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج٧/٢٨.

٨٢. ابن حجر، الإصابة، ٥/٥٥٢ ؛ الإصفهاني، الأغاني، ١٥/١٩٢؛ ابن سعيد، نشوة الطرب، ص ٦٦٨.

٨٣. الثعالبي، ثمار القلوب، ص ١٢٢.

من جرهم، ثم غلبت عليها حمير، وصاروا ولاة التبابعة »[٨٤]. لهذه الرواية مضمون يتعلق بمعتقدات قُسّ بن ساعدة، سوف نعود إليها في فقرة قادمة. هل هي دليل على صلة فعلية بنجران؟ من الصعب اعتبار هذه الرواية دليلا على إقامة طويلة له بنجران لأنّ المعلومة فريدة ولا تتأكد بأي رواية أخرى. لقد كان شارل بلاّ[٨٥] قد شكّ قبلنا في أن يكون قُسّ ملأ هذه الوظيفة الكنسية واعتبر هذه الرواية مجرد إفراز ناتج عن اختلاط بين ملامح قس وملامح شخصية شبه خرافية تسمى « أسقف نجران »، ينسب إليها أشعار قريبة في معانيها مما ينسب إلى قُسّ بن ساعدة[٨٦]. يدعم رأي بلاّ أبيات منسوبة لقسّ بن ساعدة في مديح ذي قارس، أحد أمراء اليمن[٨٧]. لذلك نرجح أن يكون قس تردد على نجران مثلما تردد على عكاظ. لا تتيح الرواية يقينا أكبر.

— القول والعمل :

انقطاع عن الوسط القبليّ، رحلات إلى بلاد الشّام و إلى عكاظ ونجران دون دلائل على ممارسة العمل التجاري إلخ... هل كان قدّيسا داعية للإيمان أم « مثقّفا » للتفكير والتّغيير أم اجتمع في شخصيته كلّ هذا في نفس الوقت؟

لا مبالغة في القول من جديد أن لا شيء يساعد على الوصول إلى الصورة التاريخية الأصلية. فمن ناحية أولى، قُسّ بن ساعدة شخصية معقدة، يلخصها المسعودي أفضل تلخيص حين يكتب[٨٨]: « لقس أشعار كثيرة وحكم وأخبار تبصر في الطب والزّجر والفأل وأنواع الحكم ». ومن ناحية ثانية تسوق المصادر مواد تاريخية متكلسة آتية بدورها من موارد مختلفة من العسير ضبطها مثلما يكون الحال لو تعلق الأمر بشخصية من العصر الإسلامي [٨٩].

---

٨٤. ابن خلدون: كتاب العبر، ٤/ ٢٧٣.

٨٥. J .W. Fück, « Iyād » , *Encyclopédie de l'Islam*, 2ᵉ éd., V/301.

٨٦. يعتمد شارل بلا فيما يقول عن أسقف نجران على ما يرد في الجاحظ، الحيوان، ٣/ ٨٨.

٨٧. الهمداني، كتاب الإكليل، القاهرة، المطبعة السّلفية، ١٣٣٨، ١٠/ ١٢٨.

٨٨. المسعودي: مروج الذهب، فقرة ١٣٥.

٨٩. تتوزع هذه المواد ـ كما سبق أن أشرنا ـ على مصادر أدبية تغلب زاوية النظر الأدبي وتضعه ضمن البلغاء ومصادر قريبة من دائرة علم الحديث تغلب الرؤيا العقدية وتضع قُسّ بن ساعدة بين وجوه أهل الفترة وأخرى إخبارية تضعه من بين حكماء الجاهلية. لا شك أن الحديث المنسوب إلى الرسول والقائل إنّ « قس يبعث يوم القيامة أمة وحده » قد مارس ضغطا كبيرا على الرواية.

تؤكد المصادر كثيراً[٩٠] على خطبته في سوق عكاظ، وترد الخطبة بالكثير من الفروق، ربما يكون أكملها ما وصلنا في البيان والتبيين للجاحظ وفي نشوة الطرب لابن سعيد. بديهي أن الواصل إلينا لا يمثل أكثر من فقرة باقية في ذاكرة الرواة من خطب قس.

يرد بواسطة الجاحظ[٩١] بإسناد إلى الرسول محمد: «أيّها النّاس اجتمعوا واسمعوا وعوا. من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت». وهو القائل في هذه: «آيات محكمات، مطر ونبات، آباء وأمّهات، وذاهب وآت، ضوء وظلام، وبرّ وآثام، ولباس ومركب، ومطعم ومشرب، ونجوم تمور، وبحور لا تغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، وليل داج وسماء ذات أبراج. مالى أرى النّاس يموتون ولا يرجعون، أرضوا فأقاموا، أم حبسوا فناموا». وهو القائل: «يا معشر إياد، أين ثمود وعاد،

٩٠. يرد في الأغاني (١٥/١٩٢)، عن أحد الإياديين: «أيّها النّاس اسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت، ليل داج وسماء ذات أبراج. بحار تزخر، ونجوم تزهر، وضوء وظلام، وبرّ وآثام، ومطعم ومشرب، وملبس ومركب، ما لي أرى النّاس يذهبون ولا يرجعون؟ أرضوا بالمقام فأقاموا، أم تركوا فناموا، وإله قسّ بن ساعدة ما على وجه الأرض دين أفضل من دين قد أظلّكم زمانه، وأدرككم أوانه، فطوبى لمن أدركه فإتّبعه، وويل لمن خالفه.»

يرد بواسطة أبي هلال العسكري (الأوائل، ص ٤٤–٤٥): قال الرسول: كأنّي أنظر إليه بسوق عكاظ على جمل أحمر ويقول: أيّها النّاس اسمعوا وعوا من عاش مات ومن مات فات وكلّ ما هو آت آت ليل داج و نهار ساج وسماء ذات أبراج ونجوم تزهر وبحار تزخر وجبال مرساة وأرض مدحاة وأنهار مجراة إنّ في السّماء لخبرا وإنّ في الأرض لعبرا ما بال النّاس يذهبون فلا يرجعون أرضوا بالمقام فأقاموا أم تركوا فناموا يقسم قسّ بالله قسما لا إثم فيه إنّ لله دينا هو أرضى له وأفضل من دينكم الّذي أنتم عليه أنّكم لتأتون من الأمر منكرا.

يرد في مروج الذهب (مروج الذهب، فقرة ١٣٦). بإسناد إلى الرسول: «من عاش مات ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت» ويضيف: «وقد ضربت العرب بحكمته وعلمه الأمثال. وقدم وفد إياد على النّبيّ فسألهم عنه، فقالوا هلك، فقال: رحمه الله كأنّني أنظر إليه على جمل له أحمر وهو يقول: أيّها النّاس اجتمعوا واسمعوا وعوا: من عاش مات ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت؛ أما بعد فإنّ في السّماء لخبرا وإنّ في الأرض لعبرا: بحور تمور ونجوم تغور وسقف مرفوع ومهاد موضوع. أقسم بالله قسما إنّ لله دينا أرضى من دين أنتم عليه. ما بال النّاس يذهبون ولا يرجعون، أرضوا بالمقام فأقاموا أم تركوا فناموا؟ سبيل مؤتلف وعمل مختلف، وقال أبياتا لا أحفظها.»

يرد بواسطة القلقشندي (نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، ص ٩٥)، «قال الرسول: كأنّي أنظر إليه بسوق عكاظ يخطب النّاس على جمل أورق أحمر وهو يقول: أيّها النّاس، اسمعوا وعوا. من عاش مات، ومن مات فات. وكلّ ما هو آت آت، ليل داج وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وجبال مرساة، وأرض مجزاة، وأنهار مجراة. إنّ في السّماء لخبرا، وإنّ في الأرض لعبرا. ما بال النّاس يذهبون ولا يرجعون، أرضوا فأقاموا، أم تركوا فناموا. يقسم قسّ بالله قسما لا إثم فيه: إنّ لله دينا هو أرضى له وأفضل من دينكم الّذي أنتم عليه، إنكم لتأتون من الأمر منكرا.»

٩١. الجاحظ: البيان والتبيين، ١/٣٠٨–٣٠٩.

وأين الآباء والأجداد. أين المعروف الّذي يشكر، والظّلم الّذي لم ينكر .أقسم قسّ قسما بالله، إنّ لله لدينا هو أرضى له من دينكم».

يرد في نشوة الطرب[٩٢]، نص لخطبته، منسوب إلى الرسول محمد، يقول: أيّها النّاس، اجتمعوا اسمعوا وعوا. من عاش مات، ومن مات فات. إنّ في الأرض لعبرا، وإنّ في السماء لخبرا، آيات محكمات: مطر ونبات، وآباء وأمّهات، وذاهب وآت، ونجوم تمور (تتحرّك)، وبحر لا يغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، ليل داج وسماء ذات أبراج. مالي أرى النّاس يذهبون ولا يرجعون؟ أرضوا فأقاموا، أم حبسوا فناموا. يا معشر إياد، أين ثمود وعاد؟ أين الظّلم الّذي لم ينكر؟ أين العرف (المعروف) الّذي لم يشكر؟ يقسم بالله قسّ أنّ لله دينا خيرا من دينكم هذا».

تنسب إلى قُسّ بن ساعدة أبيات، ولا ترد إلا بعض الفروق الطفيفة بين المصادر[٩٣]:

في الذّاهبين الأوّلين ... من القرون لنا بصائر
لما رأيت مواردًا ... للموت ليس لها مصادر
رأيت قومي نحوها ... تمضي الأكابر و الأصاغر
لا يرجع الماضي ولا ... يبقى من الباقين غابر
أيقنت أنّي لا محالة ... حيث صار القوم صائر

ينسب إليه في شأن ذي القرنين[٩٤]: والعبّ ذي القرنين أصبح ثاويا باللّحد بين ملاعب الأرياح.

ما مدى المصداقيّة التي يمكن أن نسندها إلى هذه النصوص ونعتبرها ناقلة فعلا لما كان يقوله قُسّ بن ساعدة؟ لعدّة أسباب، تبدو لنا هذه المواد بعيدة عن دائرة الافتعال. أولها وصولها في موارد الرواية المختلفة سواء منها الأدبية أو الإخبارية. السبب الثاني أن المحدثين، ورغم اختلافهم حول مسألة نسبة روايتها إلى الرّسول وإسناد البعض منهم روايتها إلى أبي بكر الصديق [٩٥]، لم يختلف رأيهم عن نسبتها إلى قُسّ. ثالث الأسباب هو انتماء هذه الآثار إلى صنفي الشعر والسجع، وهي أشكال من شأنها أن تيسّر تداولها في الذاكرة. رابع الأسباب أننا لا نرى سببا لافتعال هذه الأقوال ونسبتها إلى قُسّ بن ساعدة.

---

٩٢. ابن سعيد الأندلسي، نشوة القلوب، ٦٦٨–٦٧٢.

٩٣. الأصفهاني، الأغاني، ١٥/١٩٢؛ الجاحظ: البيان والتبيين، ١/٣٠٨؛ أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ٤٤–٤٥؛ ابن قتيبة، المعارف، ص٦١؛ المسعودي، مروج الذهب، فقرة ١٣٥؛ القلقشندي، نهاية الأرب، ص ٩٥؛ ابن سعيد الأندلسي: نشوة القلوب، ص ٦٦٨. انظر كذلك، أحمد زكي صفوة، جمهرة خطب العرب، بيروت، المكتبة العلمية، [د. ت.]، ١/٣٨.

٩٤. الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، بيروت، دار الكتب العلمية، [د. ت.]، ١/١٧٨.

٩٥. انظر الفقرة الأخيرة المتعلقة بمنطق الرواية.

يمكن توزيع المضامين الآتية فيها إلى جملة من العناصر: ـ كلام موجه إلى جماعة يأخذ شكل دعوة ـ مسألة الله وانتظار رسالة آتية ـ حيرة كبيرة أمام مسألة الموت ـ تأمل في الكينونة وفي الخلق والطبيعة ـ.

ـ الإيمان بالله:

تتعقد المسائل كثيرا في المواضيع الإيمانية وعلاقتها بالتاريخ. لا توفر الدراسات التاريخية الحديثة إلا القليل من المداخل لدراسة شخصيات المرحلة القبإسلامية، وتبقى في حدود الأحكام العامة والخارجية. تتفكك هذه الشخصيات، أحيانا في سياق تناول تاريخي عام لا يتعلق بشخصية واحدة، وأحيانا بسبب مسبقات البحث. ففي موضوع قس واصلت دراسات حديثة التقليد العربي الإسلامي ووجدت للرجل مكانا بين أهل الفترة، باعتباره حنيفا مؤمنا بالإسلام قبل الدعوة إليه، في حين رأت فيه أخرى قديسا مسيحيّا[96]. يبدو المسعودي أكثر وعيا بتعقيدات التاريخ العربي حين يثير أشكال الإيمان عند عرب الجاهلية، يكتب[97]: كانت العرب في جاهليّتها فرقا:

– «منهم الموحّد المقرّ بخالقه المصدّق بالبعث والنّشور موقنا بأنّ الله يثيب المطيع ويعاقب العاصي؛ وقد تقدّم ذكرنا في هذا الكتاب وغيره من كتبنا من دعا إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ ونبّه على آياته في الفترة. كقُسّ بن ساعدة الإيادي...

– وكان من العرب من أقرّ بالخالق وأثبت حدوث العالم وأيقن بالبعث والإعادة وأنكر الرّسل وعكف على عبادة الأصنام وهم الّذين حكى الله عزّ وجلّ عنهم بقوله: «وما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا من الله زلفى[98]وهذا الصّنف هم الّذين حجّوا إلى الأصنام وقصدوها ونحروا لها البدن ونسكوا لها النسائك وأحلّوا لها وأحرموا.

– ومنهم من أقر بالخالق وكذّب بالرّسل والبعث ، ومال إلى قول أهل الدّهر وهم الّذين ذكر الله ـ عزّ وجلّ ـ إلحادهم وخبّر عن كفرهم بقوله تعالى: «وقالوا ما هي إلاّ حياتنا الدّنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدّهر»[99]، فردّ الله عليهم بقوله: « وما لهم بذلك من علم إن هم إلاّ يظنّون».

– ومنهم من مال إلى اليهوديّة والنّصرانيّة، ومنهم المارّ على عنجهيّته الرّاكب لهجمته؛ وقد كان صنف من العرب يعبدون الملائكة ويزعمون أنّها بنات الله، فكانوا يعبدونها لتشفع بهم إلى الله

---

٩٦. شيخو (لويس)، شعراء النصرانية، ص ٢١١؛
Pellat (Charles), « Ḳuss Ibn Sāʿida », *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., V/532.

٩٧. المسعودي، مروج الذهب، فقرات ١١٢٢–١١٢٥.

٩٨. سورة الزمر،٣٩: ٣.

٩٩. سورة الجاثية، ٤٥: ٢٤.

وهم الّذين أخبر الله عنهم بقوله: «ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون»[١٠٠]، وقوله: أفرأيتم اللاّت والعزّى ومناة الثّالثة الأخرى ألكم الذّكر وله الأنثى تلك إذا قسمة ضيزى»[١٠١].

لا يضع المسعودي قُسّ بن ساعدة من بين المؤمنين بالنصرانية. لكن، رغم الدقة الكبيرة التي يتسم بها تناول أصناف المعتقدات، لا يمكن أن يكون مسعانا إلحاق قس بإِحدى الدوائر الإيمانية سواء كانت مسيحية أو غيرها. من شأن هذا أن يختزل الشخصية ويلغي صلاتها الدقيقة مع مجتمعها. في نفس الوقت، لا يمكننا أن نتجاهل أننا في «مجتمع» تداول طوال قرون عديدة الأطر الذهنية والثقافية للتوحيد سواء في شكله المسيحي أو اليهودي، منذ أقدم الأزمنة. لعله من المفيد الإشارة من جديد، إلى أن غايتنا تبقى تسليط رؤية تاريخية، من ضرورياتها النظر إلى الأديان والمعتقدات من زاوية أنها تعبيرات «تشتغل» وسط التاريخ وليس خارجه، وأنها ـ رغم ثباتها الشكليّ ـ متغيرة بحكم تفاعلها مع الزمان والمكان والثقافة. من اليسير ربط الكثير من القيم التي كان ينادي بها قُسّ بن ساعدة بأصول في الكتاب المقدس[١٠٢]، لكن يبقى هذا الربط قليل الفائدة لأنه قد يحول دون الكشف عن التعبيرات الدقيقة وما تعكسه من حاجات ثقافية أو سياسية آنية مرتبطة بوضع تاريخي معين. لهذه الأسباب مجتمعة يصبح من الأكثر فائدة أن ننظر في ما كان يدعو إليه قُسّ بن ساعدة، دون حكم مسبق، فقط من خلال المعطيات النصية المنسوبة إليه.

ـ يثير الانتباه فيما يسند إلى قُسّ[١٠٣]، ورغم ما قد يبدو في الأمر من غرابة في الأمر، أنّ إيمانه بالله لم يكن إيمانا يقينيا بل إيمانا مصحوبا بحيرة، بتساؤلات كبيرة حول الموت والعالم الآخر. لا يمكن في نظرنا أن يكون هذا العنصر، المتمثل في عدم اليقين، عنصرا مفتعلا ومنسوبا إليه. لماذا؟ لأنّ الرواية (التي هي دائما إسلامية)، لو كانت مفتعلة لأخذت اتجاه التأكيد على يقينه في الله، لتدعم

---

١٠٠ . سورة النحل، ١٦ : ٥٧ .

١٠١ . سورة النجم، ٥٣ : ١٩-٢٢ .

١٠٢ . يوجد في عمق التأويل المُؤَكّد على الأصول المسيحية لفكر قُسّ بن ساعدة علامات جدل قديم بين الإسلام والمسيحية. يعتبر الفكر اللاهوتي المسيحي أن المسيحية هي الأصل لقيم التوحيد وأن كل ما جاء في الإسلام هو تغيير غير مفهوم لقيم قديمة. بالمقابل تدافع الرؤية الإسلامية من منطلق أن الإسلام تجديد إلهي مصدره القرآن. يتواصل هذا التعارض وينعكس في الدراسات الحديثة بأشكال مختلفة. تواجد في الربع الأخير من القرن الماضي، تيار يسعى لترسيخ الأولوية المرجعية لليهودية ـ المسيحية ويعتبر الإسلام مجرد فكر نشأ نتيجة الجدل مع العلم المسيحي. من الأعلام المعروفة في هذا التيار باتريسا كرون ومايكل كوك، وبدرجة أقل ألفراد لويس دي بريمار. يقابل هذا التيار تيار آخر، يحاول، بشكل ضمني غالبا، تكريس الأصالة الإسلامية، من أعلامه هشام جعيط، **الفتنة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٣، الفصل الأول. لا يخفى على القارئ أننا نحاول في تناولنا لموضوع قُسّ بن ساعدة أن نتمسك بالتاريخيّة، وهكذا نعتقد أننا فعلنا في كتابنا النسب والقرابة المذكور آنفا.

١٠٣ . «مالي أرى النّاس يذهبون ولا يرجعون؟ أرضوا فأقاموا، أم حبسوا فناموا»

بذلك الحديث النبوي القائل « يبعث أمة وحده » . لذلك، يمكن اعتبار هذا المضمون مضمونا تاريخيا أصليّا مرتبطا بمرحلة اتسمت بالحيرة والبحث، و يبدو لنا هذا المعنى متكاملاً تكاملا جيدا مع معنى آخر وقفنا عليه حين تناولنا في فقرة سابقة مسألة اسمه. القُسّ، هو الباحث عن الشيء.

ـ تدل المعطيات النصية على غياب مرجعية عالمة في الشكل الذي نعرفه في زمن قريب منه. لا يحيل قس في كلامه على أي مصدر سوى الحكمة الشخصية، ولا تنسب المصادر إلى قس أي صلة بالكنيسة، سوى القول أنه كان أسقف نجران، وهي معلومة يتيمة سبق أن تناولناها بالدرس وتوافقنا مع شارل بلا على اعتبارها إفرازاً روائيّاً متأخراً[١٠٤] . في هذا السياق تكتسب رواية المسعودي، المشار إليها سالفا و التي لا تعتبر قس من النصرانيين، أهمية كبيرة. لذلك يبدو لنا هذا العنصر المتمثل في غياب مرجعية مؤسسة وعالمة، عنصرا بعيدا عن الافتعال، لا فقط بحجة أن الرواية لا تشهد عليها وإنما أيضا بسبب أنه ليس في منطق الرواية الإسلامية نفيها لو وجدت، والدليل على ذلك أنها لا تنفيها في شأن أشخاص أقرب إلى دائرة الرسول محمد مثل بحيرا الراهب وورقة بن نوفل[١٠٥] . أما بقية الحجج على غياب مرجعية عالمة فيمكن استقاؤها من التاريخ العام: لا يمكننا أن نتصور داعية مسيحيّا يرتاد عكاظ بعد حروب الفجار، ولا تشهد المصادر على وجود حركات لنشر المسيحية في الحجاز في القرن السادس.

ـ تدل المعطيات النصية كذلك على تساؤل كثير الحضور على مصير الآباء والأجداد. لا يبدو لنا هذا العنصر قابلا للربط بمسيحية عالمة، بل يبدو من اليسير أن نرى فيه شاهدا على ارتباط وطيد بالدائرة الثقافية العربية في تعبيرها القبلي القديم المرتبط بقيم القرابة، تلك التي يشير إليها المسعودي، والتي بلغت في أزمنة قديمة حدّ عبادة الآباء و الأجداد.

تدفع كل هذه الدلائل إلى الاعتقاد في أن قُسّ كان ينتمي إلى دائرة دعوية ـ إيمانيّة ، لم تشذ عن التقليد الشرقي القديم المتمثل في التعبير عن كل التحوّلات التاريخيّة بواسطة التوحيد الديني، بعد تطويعه إلى مقتضيات الحاجة السياسيّة والثقافيّة. سوف تكشف لنا مستويات الفحص الأخرى أن ما كان يدعو له قس يتسم بأصالة كبيرة، وعلى ضوء هذه الأصالة سوف يكتسب الحديث المنسوب إلى الرسول محمد (بصرف النظر عن صحته من عدمها) كل مغزاه الدال على عدم انتماء قس إلى أيّ اتجاه كامل : « يبعث قس يوم القيامة أمة وحده » .

١٠٤ . انظر أعلاه، الفقرة المتعلقة بالمكان، نجران .

١٠٥ . تقول الرواية المتداولة في كتب السيرة إنهما قرآ الكتب، وتقول في شأن بحيرا «إنّه كان إليه علم أهل النصرانية »، انظر ابن هشام، السيرة النبويّة، ١ / ١٨١ .

أما في المستوي العملي فلا شك أن هذا التيار ـ الذي لا يمكن رؤيته من خلال حالة واحدة ـ كان وفيا للتقليد الشرقي و اتخذ شكل تيار يمكن أن نسميه تياراً «مهديا انتظاريّا»[١٠٦] أو «مهديا رسوليّا»، كان يروج له سياح يتنقلون في البوادي، وهو شكل قديم من الدعوة، رصده البحث التاريخي في الزمن السابق لنشأة المسيحية[١٠٧]، وكان سببا في نشأتها.

ـ **الدعوة**: إذا اعتبرنا الإطار الديني أو العقدي إطارا ثقافيا للتعبير، يحق التساؤل عن العوامل التي قد زرعت عدم الرضا عند قُسّ بن ساعدة؟ لا توفر المصادر الكثير من الإطلالات على تجارب حياته الشخصية. هل لعب أدوارا سياسية في صباه؟ هل واجهته هزائم حوّلته إلى داعية للإصلاح؟ لا يتيح التوثيق سوى إجابة واحدة تتمثل في ربط هذا المسعى للتغيير والإصلاح بدائرة إياد. تبدو إياد –كما أسلفنا[١٠٨]– في شكل جماعة إنسانية حملت، طوال القرن السادس، كل هموم التاريخ وتحولت إلى جماعة مفككة تعيش موزّعة بين عوالم عديدة دون مستقبل أو مصير. يمكن الاعتقاد أن هذا الوسط، وبعد أن أخذت منه الخيبة كل مأخذ، إثر تجارب مريرة سواء مع العرب أو مع الفرس أو البيزنطيين، تحول إلى وسط شاعت فيه ثقافة التغيير. بشكل أدق، تبلور في إياد وعي لضرورة تنشيط «القواسم العربية المشتركة». دون هذا لا يمكننا أن نفهم دوافع قُسّ بن ساعدة ولا ما يرد في المصادر المختلفة من اعتراف للإياديين بتميزهم في الحكمة والحنكة.

الحيرة أمام الموت.

لا شكّ أن حيرة العقل الإنساني أمام الموت فكرة قديمة، لا يمكن البحث لها عن تاريخ. مع هذا، يبقى على سجل النسبي (وبالتالي على سجل التاريخي) مدى حضور هذا الإحساس بمأساة الموت من زمن إلى آخر، ومدى تداوله كجزء نشط في ثقافة دون أخرى والبحث عن ماهيّة الوظائف المسندة إلى هذه الفكرة في سياق واقع تاريخي معين. من هذا المنطلق يصبح من الشرعي أن نتساءل هل كانت حيرة قُسّ بن ساعدة أمام مسألة الموت، الحاضرة كثيرا في قوله شعرا ونثرا، مجرد انعكاس لتجربة وجودية فردية أم فيها ما يحيل على تاريخ مرحلة.

توفر المصادر بعض المرتكزات الدافعة للاعتقاد أن في كلام قُسّ عن الموت ما يعكس تجربة وجوديّة شخصيّة. من ذلك رواية سبقت الإشارة إليها في سياق آخر، تقول إنّ قسا فقد ولديه (أو

---

١٠٦. المفهوم المقابل بالفرنسية هو هنا كلمة Messianisme

١٠٧غ. Gareli (P.) et Nikiprowetzky (V.) : *Le Proche-Orient asiatique, les empires mésopotamiens-Israël*, Paris, PUF, 1974
« L'histoire du Judaïsme palestinien à partir du II^e siècle avant notre ère atteste l'attente fiévreuse ou l'on était du Prophète comparable à Moïse grâce auquel toutes les difficultés concernant l'application légitime des dispositions de la Tora seraient aplanies. A cette attente le christianisme lui-même est redevable à quelque degré de son existence.
انظر كذلك: Albert Soued, *La révolution des messies: Judaïsme, christianisme et islam*, Paris : L'Harmattan, 2000. p. 75.

١٠٨. انظر أعلاه، الفقرة المتعلقة بالوسط الاجتماعي.

أخويه)، وأنّه دفنهما إلى جانب بعضهما وابتنى في محيط قبريهما مسجدا يتعبّد فيه. في هذا ما يدلل على حياة مضطربة. لكن مع هذا تثير الانتباه أشياء عديدة، منها أن قُسّا، كما رأيناه من خلال ما سبق، لم يتحول إلى قدّيس منقطع عن المجتمع. حديثه عن الموت لا يرد في مأثورات أو أشعار قالها بشكل منفرد بل يرد في سياق خطاب دعوي. إذا اعتبرنا أن الخطاب الدعوي هو بالتعريف خطاب مجدّد، فيعني ذلك حتما أن المسألة جديدة على الجماعة الإنسانية التي كان يدعوها. من هذا المنطلق ينحصر السؤال في الأمر التالي: ما هي مكانة الموت في سياق التاريخ الذهني لعرب الجاهلية؟ هل حدث تحول ذهني في مرحلة قريبة من الإسلام جعل من مسألة الموت موضوعا لتغيّر، وأصبح موضوعها عنصرا لدعوة؟

من الصعب الإجابة على هذا السؤال بما أن التاريخ القبإسلامي، منظور إليه في المصادر بأقل درجات الحسّ بالزمن، مجرد مرحلة سابقة لظهور الحقيقة السرمدية المتمثلة في الإسلام. عن موضوع الموت تتوفر - فيما نعلم - فقط دراسة، لمحمد عبد السلام[١٠٩]، تناولت موضوع الموت في الشعر العربي، وخلصت إلى جملة من النتائج التي فيها ما يلقي الأضواء على مسألة حضور موضوع الموت في دعوة قُسّ بن ساعدة.

من أبرز نتائج هذه الدراسة أنّ الشعر العربي القديم يغيب منه حتى القرن السادس موضوع الموت، ولا يرد فيه سوى في شكل أوصاف مادية للقتيل، أوصاف لا تشهد على وجود حسّ وجودي كبير بمأساوية الموت كحدث فارق بين الوجود والعدم. من أباب ذلك أنّ العقليّة الجاهليّة تتمحور حول مفهوم الشرف، الذي كان يغمر الوعي إلى حد جعله يغمر مسألة الموت. لا يبدأ موضوع الموت يظهر في الأشعار إلا مع نهاية القرن السادس، عند شعراء منتمين إلى دائرة المجتمعات الحضريّة التي تفككت فيها البنى القبليّة وتزايد احتكاكها بالمعتقدات المسيحية. لا يختزل المؤلف سبب ذلك، كما قد يتبادر للذهن، في مجرد أثر التوحيد القديم، بل يرى أن السبب الرئيس لتغيّر العلاقة بالوجود في هذه المجتمعات أنّها شهدت عمليّة واسعة وتدريجية من التحوّل من «مجتمعات» قبليّة أبويّة إلى مجتمعات «أفراد». في المراحل القديمة كان الشرف يعكس ثقافة هذا المجتمع الأبوي، الذي لا يكترث بالموت كحادث فردي وجودي كما ذكرنا. أما في المراحل القريبة، أي نهايات القرن السادس وبداية السابع، فقد تنامى الحسّ بالموت وكان تناميه مرافقا لولادة مجتمع أصبح للفرد فيه مكانة متنامية، ولذلك أصبح الموت موضوعا للأشعار. في منظور عبد السلام سيمثل الإسلام بمثابة لحظة وقع فيها دفع قوي للإحساس بالموت باعتبارها أمرا فرديا وجوديا يكاد يتحول لغاية للحياة[١١٠].

---

١٠٩. Abdesselem, M., *Le thème de la mort dans la poésie arabe*, Tunis, Faculté des Lettres, 1977, p. 356 ff.

١١٠. تبدو لنا استنتاجات محمد عبد السلام، المتعلقة بالشعر، متوافقة مع بعض الأخبار التي تعكسها المصادر في المراحل الأولى من الدعوة الإسلامية. كان الكثيرون من معاصري الرسول محمد يتعجبون من الوعد

لا شك أن في نتائج دراسة عبد السلام ما يمثل إطارا تاريخيا مساعدا على فهم الدعوة التي كان يقوم بها قُسّ بن ساعدة لأنها توفر إطارا ملائما لحل كل المسائل في نفس الوقت: كان قس يثير مسألة الموت لأنه ينتمي ثقافيا إلى دائرة إياد التي تلقت أثر المستقرين، ومحور المستقرين هو بلاد الشام وأطراف العراق ؛ كان يروّج للمعنى لدى عرب الحجاز، جماعة لم يكن في تراثها الذهني اكتراث كبير بالموت أو بما هو بعده[111]؛ كان قُسّ يثير موضوع الآباء والأجداد، حتى يشرح المفهوم ويقرّبه من العقلية السائدة في عكاظ التي كان فيها مكان واسع للقرابة. بهذا الشكل يصبح قُسّ مترجما بحق لروح المرحلة ولروح تحولاتها الجارية والقادمة. ومن يترجم الحسّ الجمعيّ غير المثقّفين الهامشيين؟

ـ تأمل في الكينونة وفي الخلق والطبيعة:

تظهر في فكر قُسّ بن ساعدة تأملات أصيلة في خلق الطبيعة، في النجوم والسماء وبناء الكون في توالي الليل والنهار[112]. يقول: «آيات محكمات، مطر ونبات، آباء وأمّهات، وذاهب وآت، ضوء وظلام، وبرّ وآثام، ولباس ومركب، ومطعم ومشرب، ونجوم تمور، وبحور لا تغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، وليل داج وسماء ذات أبراج.»

من الصعب التأريخ لهذه التأملات لما يقتضيه ذلك من ضرورة الإلمام بتطور تاريخ الذهن في الجاهلية المتأخرة. ما يمكن ملاحظته هو فقط شيئان: الأول أن هذه التأملات تأتي كتعبير عن انبهار بطريقة خلق الكون. الثاني أن نفس هذه التأملات، في شكلها المسجوع، تتردد عند مفكرين آخرين عاشوا نفس المرحلة. من هؤلاء المأمور الحارثي، الذي يكاد ما ينسب إليه يطابق ما كان يقوله قُسّ بن ساعدة: «إن فيما ترى لمعتبر لمن اعتبر، أرض موضوعة وسماء مرفوعة، وشمس تطلع وتغرب، ونجوم تسري فتعزب، وقمر تطلعه النحور، وتمحقه أدبار الشهور...»[113].

بالبعث بعد الموت. يحق التساؤل إن كانت الإقدام الكبير لرجال القبائل في عمليات الفتح في علاقة مع ثقافة فيها مكانة واسعة للشرف على حساب مكانة الموت.

١١١. ترد في القالي، الأمالي، ١/١٩٨، رواية طريفة تقول: مات ولد لرجل من الأعراب فصلى عليه فقال: اللّهم إن كنت تعلم أنه كريم الجدّين، سهل الخدّين فأغفر له وإلاّ فلا.

١١٢. «نجوم تمور، وبحور لا تغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، وليل داج وسماء ذات أبراج.»

١١٣. أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في العصور العربية الزاهرة، بيروت، المكتبة العلمية، [د.ت.]، ١/٣٨.

مستوى السّياسة والقانون:

ما هي اتجاهات التغيير عند قُسّ؟ تتوفر في دائرة الرواية بعض النبذ الدالة على هذه الاتجاهات، يتراءى من طيّاتها نيّته صريحة في تغيير الحال الاجتماعيّة من خلال الترويج لقيم قانونية جديدة (وربّما من هذه الزّاوية أثار عمله اهتمام الرّسول، وهو بعد شاب، ولذلك بقي في ذاكرته).

ـ يرد في رواية لابن حبيب أنّ قسّا كان من حكّام العرب في الجاهليّة[١١٤]. مفرد الكلمة حكم، وتعني في الفترة القريبة من ظهور الإسلام أفرادا يمارسون التّحكيم في حال خلافات بين رجال القبائل. لكن، من سوء الحظ أن لم تحفظ لنا المصادر أي تحكيم قام به قُسّ بن ساعدة.

ـ يرد بواسطة أبي هلال العسكري أنّ قُسّا أول من اتكأ على العصا وخطب في الناس، وأوّل من قال أمّا بعد، وأوّل من كتب من فلان إلى فلان[١١٥]. رغم دلالة الكتابة على قربه من دائرة السلطة، والكتابة أداة للسلطة في العصور القديمة، لا ترشدنا الرواية لأيّ وجهة كان يكتب. تتكامل هذه الخبرة مع صورته في المصادر، وهو يركب الجمل الأورق (ويرد أحيانا الأحمر)[١١٦]، يتردد على أماكن كثيرة، متدخلا في الشأن العام.

بأي مرجعية قانونية أو أخلاقية كان يحكم؟

ـ ترد رواية مبهمة على لسان أحد الإياديين[١١٧]، يقول إنه رآه صدفة في جبل من جبال الشّام، حيث عين جارية ترتادها الوحوش، وأنه شاهده ينهرها ويفرض عليها أن تشرب بشكل منظّم حتى لا يحرم من الشّرب أحدها. تعكس هذه الرّواية، رغم طابعها الأدبي أو الخرافي، صورة رجل بقي في الذّاكرة من زاوية الساعي لتكريس العدل بين الأفراد.

ـ يرد في العقد الفريد: قال قُسّ[١١٨]: «لأقضينّ بين العرب بقضيّة لم يقض بها أحد قبلي ولا يردّها أحد بعدي: أيّما رجل رمى رجلا بملامة دونها كرم، فلا لؤم عليه، وأيّما رجل ادّعى كرما دونه لؤم فلا كرم عليه». ألا تعكس هذه الرواية أزمة الأعراف القبليّة؟ ألا تعكس إرادة واعية بضرورة تعديل القيم التقليدية في اتجاه أكثر واقعية؟

يرد أنه قال: «الحجة على المدعي وعلى الناكر القسم»

---

١١٤. ابن حبيب، المحبر، ص ١٣٦.

١١٥. أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ؛ ابن حجر، الإصابة، ٥ / ٥٥١، ترجمة رقم ٧٣٤٥، البغدادي، خزانة الأدب، ٢ / ٩٠، ومصادر أخرى كثيرة.

١١٦. انظر الفقرات الأولى.

١١٧. ابن حجر، الاصابة...، ٥/٥٥٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢/٢٩٣؛ البغدادي، خزانة الأدب، ٢/ ٨٢، و مصادر أخرى كثيرة.

١١٨. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٣/ ٣٥٨ .ينسب القول لعائشة، انظر الألوسي، بلوغ الأرب، ١/ ١٧٢.

ـ ترد رواية بواسطة ابن حبيب تقول إنّ قسّا كان ممّن حرّم الخمر والسّكر والأزلام في الجاهليّة[١١٩]، لكن لا يبعث نص ابن حبيب على الكثير من الاطمئنان لأنه يورد اسم قُسّ ضمن قائمة طويلة من أسماء الذين حرموا الخمر والسكر والأزلام، ويجمع فيها أشخاصا غير متزامنين. قد يكون ابن حبيب، كعادته، جمع أخبارا متناثرة وبوبها بهذا الشكل ليظهر براعته في الاختصار ومعرفته بالجاهلية. ما يبعث على المزيد من الريبة في موضوع الخمر بشكل خاص أن روايات كثيرة تصور قسّا في صورة عارف بالخمور وأنواع الشراب[١٢٠].

تدلّل الروايات السابقة في مجملها على تباعد تدريجي عن الأعراف القبلية التقليدية، وعلى سعي لبلورة مرجعية قانونية جديدة تنظم العلاقة بين الجماعات. لم تكن مواسم العرب فقط للتباري في الشعر والبلاغة بل يتجلى أنها كانت مواسم لرواج تعبيرات قانونية جديدة. الكثير من حكام العرب، كالمأمور الحارثي مثلا، كانوا يرتادونها في المواسم ويحكّمون بين القبائل.

الحكمة: لا يتسع المجال وقد لا يكون من المفيد، أن نرصد كل ما وصلنا من حكمة منسوبة إلى قُسّ[١٢١]، تتوزع على أوجه كثيرة تتراوح بين نصائح للاعتلاء بالنفس وأخرى دالة على درايته بالأطعمة والأشربة، الخمر منها بشكل خاص. لذلك، نقتصر في هذه الفقرة على رصد البعض من حكمته، المتعلقة منها بالشأن الاجتماعي فرديا كان أو جماعيا، لأنها الأكثر دلالة على التاريخ.

---

١١٩. ابن حبيب، المحبر، ص ٢٣٨.

١٢٠. انظر أسفل هذا، الفقرة عما ينسب له من حكمة.

١٢١. «انظر مثلاً ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ٢/١١٧: قيل لقُسّ بن ساعدة: ما أفضل المعرفة؟ قال: معرفة الرّجل نفسه. قيل له: فما أفضل العلم؟ قال: وقوف المرء عند علمه. قيل له: فما أفضل المروءة؟ قال: استبقاء الرّجل ماء وجه. يثير الانتباه أن نفس الحكمة نجدها منسوبة للرسول محمّد (ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ٢/١٤٨) « قال النبيّ: «من أسرع به عمله لم يبطيء به حسبه، ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه. عن دراية قس بالأطعمة والأشربة انظر العقد الفريد، ٨/٤٦، وابن سعيد الأندلسي، نشوة القلوب، ص ٦٦٨.

يرد في كتاب الأمثال لأبي هلال العسكري، في ذكر مثل «أبين من قس»: «من كلامه: إنّ المعيّ تكفيه البقلة، وترويه المذقة، ومن عيّرك شيئا ففيه مثله، ومن ظلمك وجد من يظلمه، وإن عدلت على نفسك عدل عليك من فوقك، وإذا نهيت عن الشّيء فابدأ بنفسك، ولا تجمع ما لا تأكل، ولا تأكل ما لا تحتاج إليه فيؤنّبك، وإذا ما ادّخرت فلا يكوننّ كنزك إلاّ فعلك، وكن عف العيلة (منصوبة العين)، مشترك الغنى تسد قومك، ولا تشاور مشغولا وإن كان حازما، ولا جائعا وإن كان فهما، ولا مذعورا وإن كان ناصحا، ولا تضع في عنقك طوقا لا يمكنك نزعه، وإذا خاصمت فاعدل، وإذا قلت فاقصد، ولا تستودعنّ سرّك أحدا، فإنّك إن فعلت لم تزل وجلا، وكان بالخيار، إن جنى عليك كنت أهلا لذلك، وإن وفى لك كان الممدوح دونك، وأخذ جرير قوله: وكن عفّ الفقر مشترك الغنى». وإني لعف الفقر مشترك الغنى سريع إذا لم أرض داري انتقاليا. (جرير، الديوان، ص ٦٠٥).

ـ يرد في العقد الفريد: قال قُسّ[١٢٢]: «من فاته حسب نفسه لم ينفعه حسب أبيه». ينسب إليه قوله: «أعلم أنه إذا أهملت نفسك لم تجد من يرعاها»[١٢٣]، وقوله: «لا تستودعن سرك أحدا فإنك إن فعلت لم تزل وجلا...»[١٢٤]

يقول أبو هلال العسكري[١٢٥]: «رأيت بعده كلاما زدنا في اللّفظ والوصف عليه فأخذت معناه وكسوته الألفاظ من عندي وزدت عليه ليحسن. أمّا بعد؛ فإنّك لا تفوت ربّك بنفسك فكن عند رضاه وأحذر سخطه يكفك المهم ويدرأ عنك غائبة الملم وانظر ماذا تجرح فإنّك مجزي مما تكدح، وكن لله يكن لك، وعليك بالصّبر فإنّه من أوكد أسباب النّصر. وإيّاك والإضاعة فإنّه لا يبقى عليها الكثير ولا يتبيّن معها القليل ولا تصحبنّ أحمق ولا فاجرا ولا بخيلا فالأحمق يوثّقك والفاجر يوبقك والبخيل يسلمك، واعلم أنّه إذا أهملت نفسك لم تجد من يرعاها فتول من إصلاحها ما لا يقدر عليه غيرك والسّلام.

ما يمكن رصده يتكامل من عدة أوجه مع المضامين الواردة في مستويات التفكير والقول الأخرى: ابتعاد التدريجي عن مسلمات الأخلاقية القبلية وتأكيد على قيمة الفرد على حساب قيمة الأصل وسعي لتوليد المواصفات الأخلاقية للفرد، الذي هو ـ كما سبق أن أشرنا ـ الشرط الممهد لنشأة مجتمع.

عودة للوسط الإيادي:

هناك في ما سبق معطيان قد يبدوان للقارئ متناقضين: استنتجنا من ناحية أن الرجل كان في وضع انقطاع عن أصوله القبلية، ومن ناحية ثانية ما فتئنا نحيل على خصوصية الوسط الإيادي. الواقع أن إقرارنا بالانقطاع كان في سياق تناول مسألة القبيلة كحاضنة اجتماعية، في سياق البحث عن محيط اجتماعي للشخصية موضوع الدرس في حين كان إقرارنا الثاني مقصودا به القبيلة كوسط يشترك في جملة من الأشكال الثقافية والعادات المعرفية. نحاول في هذه الفقرة رصد ما يمكن أن يمثل قيما مشتركة شائعة في الوسط الإيادي، وبشكل ما، رصد ما بقي من القبيلة.

أول العناصر هو الاهتمام بالشأن المكي. يشهد تاريخ بني إياد ـ وقد أثرنا بعض علاماته في فقرة سابقة ـ على استقرار قديم في تهامة، وعلى كفاح ضدّ جرهم لاحتلال الحرم، وعلى هجرة بعد صراع مع خزاعة ومن ثمّة استقرار في منطقة السّواد ثمّ هجرة منها[١٢٦]. ألا يكون ارتياد قس

١٢٢. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٢/١٤٨.

١٢٣. أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ٤٤.

١٢٤. أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ٤٥.

١٢٥. أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ٤٦.

١٢٦. انظر أعلاه، الفقرة الثانية.

لعكاظ قد حدث في إطار هذا الاهتمام القديم للعناصر الإيادّية بالشّأن المكّي؟ أمر محتمل رغم أن مصادرنا فقيرة حول الفترة الإيادّية في مكّة، كما هي فقيرة في شأن كل الأدوار السّابقة لدور قريش، بسبب اقترابنا من دائرة السّيرة والإسلام. تفيض السيرة المحمدية بدلالاتها وتدخل في جاذبيتها المرحلة الأخيرة من تاريخ الجاهلية. في الرواية الإسلامية فلسفة ضمنية تقلّل من أهمية ودور كل العناصر القبليّة التي كان لها دور في مكة لأنها تحتفظ ببكارة الدور لقبيلة قريش[١٢٧].

رغم هذا، وصلتنا بواسطة ابن حبيب[١٢٨]، الوفيّ لتقاليد الإخباريين، رواية فريدة وثمينة تثبت وجود نشاط ثقافيّ وعقائدي تقوم به عناصر إياديّة في مكّة. تثير الرّواية دورا لأحد قدماء الإياديّين هو وكيع بن سلمة الإيادي. ما يثير الانتباه أنّ صورة وكيع تبدو كثيرة الشّبه بصورة قُسّ بن ساعدة. يرد في كتاب المنمّق لابن حبيب:

[بعد أن فنيت جرهم].... «وليت حجابة البيت إياد فكان أمر البيت لرجل منهم يقال له وكيع بن سلمة بن زهر بن إياد وبني صرحا بأسفل مكّة عند سوق الحنّاطين (بائعي الحنطة)، اليوم وجعل فيه أمَة له يقال لها الحزورة فبها سمّيت حزورة مكّة، وجعل فيها سلّما فكان يرقاه ويقول بزعمه: إنّي أناجي الله عزّ وجلّ، وكان ينطق بالكثير من الخير يقوله وقد أكثر فيه علماء العرب، فكان أكثر ما قيل فيه إنّه كان صدّيقا من الصّدّيقين وكان يتكهّن ويقول: ومرضعة وفاطمة ووادعة وقاصمة والقطيعة والفجيعة وصلة الرّحم وحسن الكلِمْ....زعم ربّكم ليجزينّ بالخير ثواباً وبالشّرّ عقاباً، وكان يقول من في الأرض عبيد لمن في السّماء، هلكت جُرْهُم وربلت (كثرت) إياد وكذلك الصّلاح و الفساد، حتّى حضرته الوفاة جمع إياد ثمّ قال: اسمعوا وصيّتي، الكلام كلمتان، والأمر بعد البيان، من رشد فاتّبعوه ومن غوى فارفضوهن وكلّ شاة معلّقة برجلها، فكان أوّل من قالها فأرسلها مثلا، فمات وكيع ونعي على رؤوس الجبال، فقال بشر بن الحجير:

ونحن إياد عباد الاله ورهط مناجيه في سلم
ونحن ولاة حجاب العتيق زمان النّخاع (مرض) على جرهم

ـ يرد اشارة أخرى لوكيع في أدب ابن حبيب أيضا[١٢٩]، في فصل يعنونه «حكّام العرب»:

« وكيع بن سلمة بن زهر بن إياد وهو صاحب الصّرح بحزورة مكّة. وقد أكثروا فيه فقالوا كان كاهنا، وقالوا كان صدّيقا من الصّدّيقين. ومن كلامه: مرضعة وفاطمة ووادعة وقاصمة والقطيعة والفجيعة وصلة الرّحم وحسن الكلم، زعم ربّكم ليجزينّ بالخير ثوابا وبالشّر عقابا. فلمّا حضرته

١٢٧. محمد سعيد، النسب والقرابة، الفصل الثالث.

١٢٨. ابن حبيب، كتاب المنمق، تحقيق خورشيد أحمد فاروق، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٥، ص ٢٨٢–٢٨٣.

١٢٩. ابن حبيب: المحبر، ص ١٣٦.

الوفاة جمع إياد ثمّ قال: «اسمعوا وصيّتي: الكلام كلمتان. والأمر بعد البيان. من رشد فاتّبعوه ومن غوى فارفضوه. وكلّ شاة معلّقة برجلها. فكان أوّل من قال هذه الكلمة فذهبت مثلا».

يرد تأكيد في تاريخ اليعقوبي[١٣٠] إذ يذكر وكيع بين حكّام العرب ويقول: «وكيع بن سلمة بن زهير الإياديّ، وهو صاحب الحزوّرة بمكّة».

يرد في ياقوت الحمويّ[١٣١]: «الحزورة في اللغة الرّابية الصّغيرة، وجمعها حزاور. كانت الحزورة سوق مكّة وقد دخلت في المسجد لمّا زيد فيه؛ وفي الحديث، وقف النّبي بالحزورة قال يا بطحاء مكّة ما أطيبك من بلدة...»

من سوء الحظّ، أنّ المصادر لا تتيح تقدما أكبر في دراسة الدّور الّذي قام به وكيع بن زهر. يغيب اسمه تماما من كتب النّسب. نسبته إلى بني زهر بن إياد (لا ترد هذه النّسبة إلاّ في نصّ ابن حبيب المشار إليه أعلاه)، تحيل مباشرة من اسمه العلم إلى فرع كامل من إياد، سبق النّظر فيه، وبالتّالي لا تمثّل وسيلة لمتابعة العشيرة الّتي ينتمي إليها بشكل دقيق. يدفع السبر المجرى على مصادر كثيرة إلى اليأس من الوصول إلى أيّة نتيجة[١٣٢]. لكن، مما له بعض الدلالة في سياقنا الحالي أن «وضعه» في النسب يذكر بحالة قُسّ بن ساعدة.

ـ ترد إشارات مبعثرة في المصادر الأدبيّة بشكل خاص، إلى شخصيّة أخرى، لا تقل بريقا عن شخصيّة قسّ، هي هند بنت الخس الإياديّة. يصفها الجاحظ[١٣٣] بأنها «من أهل اللّسن واللّقن، والجواب العجيب، والكلام الفصيح، والأمثال السّائرة، والمخارج العجيبة، وهي الزّرقاء». هل لها صلة ما بقُسّ بن ساعدة؟ من العسير متابعة نسبتها بشكل دقيق[١٣٤] إذ لا ترد سوى إشارة لاسم والدها

١٣٠. اليعقوبي: التاريخ، ٢/٢٥٨.

١٣١. ياقوت: معجم البلدان، ٢/٢٥٥.

١٣٢. أجري السبر في المصادر التالية: الطّبريّ: التاريخ؛ ابن عبد ربه: العقد الفريد؛ القالي: كتاب الأمالي، ويليه ذيل الأمالي والنّوادر: ابن قتيبة: عيون الأخبار؛ ابن قتيبة: المعارف، الشعر والشعراء، الأنواء في مواسم العرب؛ ابن قدامة: التّبيين في أنساب القرشيين؛ القلقشنديّ: صبح الأعشى، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، ابن الكلبي: جمهرة النّسب، نسب معد واليمن الكبير، المرزباني: الموشّح؛ المسعودي: مروج الذّهب ومعادن الجوهر؛ ابن منظور: لسان العرب؛ البخاريّ: التّاريخ الكبير؛ البغداديّ: خزانة الأدب؛ أبو عبيد البكريّ: فصل المقال في شرح كتاب الأمثال؛ البلاذريّ: أنساب الأشراف، الجزء الأول؛ الثّعالبيّ: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب؛ ابن حبيب: مختلف القبائل ومؤتلفها؛ ابن حجر العسقلانيّ: الإصابة في تمييز الصّحابة؛ ابن حزم: جمهرة أنساب العرب؛ ابن خلّكان: وفيات الأعيان، ابن دريد: الاشتقاق و جمهرة اللّغة؛ ابن سعيد الأندلسي: نشرة الطرب في تاريخ جاهلية العرب.

١٣٣. الجاحظ: البيان والتبيين، ١/٣١٢.

١٣٤ أجري السبر في المصادر التالية: ابن هشام، السّيرة؛ الطّبريّ، التاريخ؛ اليعقوبي، التاريخ؛ المرزباني: الموشّح؛ الجاحظ: الرسائل؛ ابن الكلبي: نسب معدّ؛ ابن الكلبي، جمهرة؛ ابن حزم، جمهرة؛ ابن حبيب،

الخسّ بن حابس بن قريط. يتقلص الأمل في العثور على أي معلومة حين نلاحظ أنّ نسبتها كانت غامضة منذ زمن الجاحظ حين كتب[١٣٥] يقول: «قال ابن الأعرابي: يقال بنت الخسّ، وبنت الخصّ، وبنت الخسف وهي رزقاء اليمامة، وقال يونس لا يقال إلاّ بنت الأخسّ. قال أبو عمرو بن العلاء: داهيتا نساء العرب هند الزّرقاء، وعنز الزّرقاء، وهي زرقاء اليمامة.»

ـ تثير الانتباه كذلك إشارات لشخصية أخرى، إياديّة هي أيضا، اسمها جمعة بنت حابس، يذكرها الجاحظ [١٣٦] بين الخطباء والبلغاء والأبيناء. ويقول: «هي جمعة (أو خمعة) بنت حابس، مما يعنى أنها أخت لهند. يرد في مصادر أخرى أنها أخت لهند، وأنّ القلمّس الكناني سألها في سوق عكاظ[١٣٧]».

رغم كلّ هذا الفراغ المحيط بأصول هند بنت الخسّ، يرد في كتب الأدب ما يتيح تشكيل فكرة حول آثارها. يتردد في المصادر معرفتها بلغة العرب القديمة، وبلاغتها ودرايتها بأوجه مختلفة من ثقافة العرب القديمة المتصلة بالفضاء والمرعى والزاوج. يرد في الأمالي[١٣٨]: «قيل لابنة الخسّ: أيّ الإبل خير، فقالت السّبحل الرّبحل، الرّاحلة الفحل».

يرد أيضا في الأمالي[١٣٩]، بإسناد إلى ابن الأعرابي، «قيل لابنة الخسّ، ما أحسن شيء رأيته؟ قالت: غادية، في إثر سارية، في نبخاء قاوية.».

كتاب المنمقّ و كتاب المحبّر؛ ابن حبيب، مختلف القبائل؛ ابن رسول، طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب؛ الجاحظ، الرسائل؛ الجاحظ، البخلاء؛ الجاحظ، البرصان والعرجان؛ ابن سعيد، نشوة الطرب؛ القلقشندي، صبح الأعشي؛ الثّعالبي، ثمار القلوب؛ البلاذري، أنساب ج١؛ ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء؛ ابن دريد، الاشتقاق؛ ابن دريد ،جمهرة اللغة؛ المسعودي،المروج؛ حسّان، الديوان؛ ابن منظور، لسان العرب؛ ابن دريد، جمهرة اللّغة؛ ابن قدامة ،التّبيين في أنساب القرشيين؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال؛

١٣٥. الجاحظ: البيان والتبيين، ١/٣١٣؛ ترد أخبارها في السيوطي، المزهر، تحقيق محمّد جاد المولى بك، محمود أبو الفضل إبراهيم وعلي محمّد البجاوي، القاهرة، دار التراث، [د. ت.]، ٢/٥٤٠–٥٤٥، لكن لا ترد تسميتها إلا مقتضبة.

١٣٦. الجاحظ، البيان والتبيين، ١/٥٢، ٣١٢، ٣١٣.

١٣٧. ترد المعلومة في هامش كتبه عبد السلام هارون، محقق كتاب البيان والتبيين للجاحظ. يذكر هارون بلاغات النساء لطيفور، ص ٥٨. لم نتمكّن من الرجوع مباشرة لهذا المصدر.

١٣٨. القالي: الأمالي، ٢/٢١٨. يضيف القالي: والرّبحل مثل السّبحل (مكسورة السّين) في المعنى، ومنه قول عبد المطّلب لسيف:

«ملكا ربحلا يعطى عطاء زجلا»، يريد ملكاً عظيماً.

١٣٩. القالي، الأمالي، ٢/٢٣٥. يكتب القالي: «النّبخاء الأرض المرتفعة المشرفة، لأنّ النّبات في الموضع المرتفع أحسن. يرد في عيون الأخبار (٢/٢١٤) رواية مثيرة للدهشة بما ينسب لهند بنت الخسّ من دراية باللغة العربية واشتقاقاتها».

ـ يرد في الأمالي[١٤٠]، باسناد إلى بهدل الزّبيريّ: «أتى رجل ابنة الخسّ يستشيرها في امرأة يتزوّجها فقالت: انظر رمكاء جسيمة، أو بيضاء وسيمة، في بيت حدّ، أو بيت عزّ، قال: ما تركت من النّساء شيئا، قالت: بلى، شرّ النّساء تركت، السّويداء الممراض، والحميراء المحياض، الكثيرة المظاظ»[١٤١].

يرد في العقد الفريد، في فصل الأنعام[١٤٢]: «وقيل لابنة الخسّ: ما تقولين في مائة من المعز؟ قالت: قنى. قيل: فمائة من الضّأن؟ قالت: غنى؟ قيل: فمائة من الإبل؟ قالت: منى.

ـ يرد في البكريّ[١٤٣]: قيل لبنت الخسّ: أي الجمال أشرّ؟ قالت: الأورق.

يتجلى شكل من التكامل بين صورتها وصورة قُسّ بن ساعدة، موضوع اهتمامنا الرئيس. إضافة إلى الحكمة البيان والبلاغة والدّراية الدقيقة بلغة العرب القديمة، ترد إشارة لترددها هي أيضا على سوق عكاظ[١٤٤]. يذكّرنا «الجمل الأورق»، الوارد في أحاديث هند بالجمل الذي كان يركبه قُسّ بن ساعدة في عكاظ، ذلك الجمل الباقي في ذاكرة الرسول محمد. أين كان مقرّها؟ تماما مثلما هو الأمر بالنسبة إلى قُسّ بن ساعدة لم تحفظ لنا الرواية ما يتيح الإجابة على هذه الأسئلة، ومع هذا نرجح أنّها عاصرت قسّ بن ساعدة، وقد تكون ترددت على عكاظ خلال نفس الفترة الزمنية. أمّا بالنسبة لوكيع بن سلمة فلا شكّ أن الفاصل الزمني بينه وبين قُسّ بن ساعدة كبير. عاش الأول زمن هيمنت إياد على الحرم (القرن الرّابع) في حين عاش قس في القرن السّادس. مع هذا، قد لا يعود

---

١٤٠. القالي، الأمالي، ٢/ ٢٥٦–٢٥٧. يكتب القالي: «الرّمكاء: السّمراء، والرّمكة لون الرّماد، ومنه قيل بعير أرمك، وناقة رمكاء. والمظاظ: المشارّة والمشاقّة»

١٤١. «يرد في القالي، الأمالي، ٣/ ١١٩ بإسناد لأحد أهل البادية وفي فقرة يعنونها «مطلب سؤال بعض الأعراب لابنة الخس»: «قال وحدّثني أحمد بن يحيا ال حدّثنا داود بن إبراهيم الجعفري عن رجل من أهل البادية قال: قيل لابنة الخسّ: أيّ الرّجال أحبّ إليك؟ قالت: السّهل النّجيب، السّمح الحسيب، النّدب الأريب، السّيّد المهيب، قيل لها: فهل بقي من الرّجال أفضل من هذا؟ قالت: نعم، الأهيف الهفهاف، الأنف العيّاف، المفيد المتلاف، الّذي يخيف ولا يخاف، قيل لها: فأيّ الرّجال أبغض إليك؟ قالت الأوره (الأحمق) النّئوم، الوكل (العاجز) السّؤوم، الضّعيف الحيزوم (وسط الصّدر أو ما يشدّ عليه الحزام)، اللّئم الملوم. قيل لها: فهل بقي أحد أشر من هذا؟ قالت: نعم، الأحمق النزّاع، الضّائع المضاع، الّذي لا يهاب ولا يطاع، قالوا فأي النّساء أحبّ إليك؟ قالت: البيضاء العطرة، كأنّها ليلة قمرة، قيل فأيّ النّساء أبغض إليك؟ قالت: العنفص (المرأة البذيّة القليلة الحياء) القصيرة، الّتي إذا استنطقتها سكتت، وإن سكتت عنها نطقت.»

١٤٢. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٧/ ٢٦٢؛ الخبر وارد في ابن قتيبة، عيون الأخبار، ٢/ ٧٣، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٥، بيروت، دار الكتاب اللبناني [د. ت.]، ج٢ / ٧٣.

١٤٣. البكري، فصل المقال، ص ٤٧٧.

١٤٤. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ٢/ ٧٣.

دور وكيع في مكّة بالضّرورة إلى أوائل مراحلة هيمنة إياد على الحرم، وقد يعود لمرحلة ما بعد هجرة إياد عنها وربّما بقاء بعض العناصر منهم في مكّة «للسّهر» على طقوس قديمة امتهنوها. لكن يبقى هذا من قبيل الافتراض.

٤ ـ منطق المصادر: أخبار قُسّ بن ساعدة، وثيقة لتاريخ آخر.

في كل الفقرات السابقة لم تكن غايتنا استجماع أخبار قُسّ، بقدر ما كانت الإجابة على مسائل تاريخية: الزمان، المكان، الفكر وعلاقته بالتاريخ. كانت الغاية استثمار الرواية لإعادة بناء سيرة تاريخيّة. نعود في هذه الفقرة بمنطق آخر، منطق نحاول من خلاله إعادة الرواية إلى سياقها الثقافي. في هذه المحاولة ما قد يساعد على بلورة بعض الأدوات المساعدة على استعمال الرواية كوثيقة لتاريخ آخر، تاريخ تشكل صورة النبوة في التراث التاريخي العربي الإسلامي.

في حين تتفق الرواية بجميع روافدها على الصورة الأدبية المتمثلة في عنصر البلاغة و الحكمة فإن جدلا كبيرا يخترقها كلما اقتربت المسألة من دائرة السيرة، يتمحور حول مسائل ضمنية.

المسألة الأولى: هل إنّ الرّسول سأل عن قُسّ أم إنّ أعضاء وفد إياد سألوا عنه الرسول ؟

غاب هذا السؤال من الفقرات السابقة، حين كانت الغاية كتابة سيرة تاريخية لقُس بن ساعدة، ولم يكن من المهمّ أن نعلم أكان الرسول سأل عنه الوفد أم إن أعضاء الوفد سألوا عنه. مهما كانت الإجابة عليه تبقى الإيحاءات التاريخيّة متكاملة: إذا ما كان الرسول سأل عنه يمكن أن يعني ذلك إشعارا لأعضاء الوفد بأنّه على دراية بثقافتهم وبأمجادهم، أمّا إذا كان أعضاء سألوا عنه فيمكننا أن نفهم من ذلك تذكيرا من رجال القبيلة بأمجادهم في فترة من التّموقع في مجموعة سياسيّة وثقافية جديدة. نجد الكثير من هذه الإيحاءات في النصوص المتعلقة بسنة الوفود[١٤٥].

يستمد السؤال أهميته فقط من زاوية أنه سؤال مطروق في المصادر ويمثل كما ذكرنا مدخلا للنفاذ إلى منطق الرواية حين دخولها للدائرة الدلالية للسيرة المحمّدية، حين تحول قس إلى وساطة، إلى وسيلة لكتابة تاريخ آخر.

تتشكل في الرواية ثلاث إجابات مختلفة:

---

١٤٥. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣/ ٢٩١-٣٥٩.

إجابة ثانية ترد بواسطة الأصفهاني[١٤٦] وابن سعيد[١٤٧] و أبي هلال العسكري[١٤٨] و القلقشندى[١٤٩] و المسعودي[١٥٠] وابن حجر[١٥١] يقول إنّ الرّسول سأل عنه.

اتجاه ثالث يرد بواسطة ابن حجر[١٥٢] ابن سعد[١٥٣] يقول إنّ الإياديين أعضاء الوفد سألوا الرسول عنه، فقال لهم إنه يعرفه ويذكر كلامه.

اتجاه ثالث لا يعطي للمسألة أهمية منهم الجاحظ[١٥٤] والقالي[١٥٥].

ما هي الأسباب التي جعلت هذه الاختلافات تتشكل في دائرة الرواية؟

لا يبدو لنا أن هذه الاختلافات قد تشكّلت في دائرة الرواية بل يبدو أنّ الرواة والمؤرّخين، الذين هم في كل الأحوال متأخّرين زمنيّا عن عصر الرسول محمّد، «ورثوا» هذه الاختلافات التي

---

١٤٦. الأصفهاني، الأغاني، ١٥/١٩٢: بالإسناد التالي: «وقد سمعت خبره من جهات عدّة إلاّ أنّه لم يحضر في وقت كتبت هذا الخبر غيره، وهو وإن لم يكن من أقواها على مذهب أهل الحديث إسنادا فهو من أتمّها. أخبرني محمّد بن العباس اليزيديّ قال: حدّثني عبد الله بن محمّد قال: حدّثني الحسن بن عبد الله قال: حدّثني محمّد بن السّائب عن أبي صالح عن ابن عبّاس قال».

١٤٧. ابن سعيد: نشوة القلوب، ص ٦٦٨–٦٧٢، دون إسناد.

١٤٨. أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ٤٤–٤٥. بالإسناد التالي: «أخبرنا أبو أحمد عن أبيه، عن عسل بن ذكوان، عن يحيا بن عبد الحميد الورّاق، عن أبي معاوية عن الأعمش عن مسلم بن مسروق عن عبد الله قال».

١٤٩. بإسناد لمروان بن عبد الله (؟).

١٥٠. المسعودي، مروج الذهب، فقرة ١٣٥، دون إسناد.

١٥١. ابن حجر، الإصابة، ترجمة ٧٣٤٥، ٥/٥٥٣، يقول: «...منها ما أخرجه عبد الله بن أحمد بن حنبل في زيادات الزهد، من طريق خلف بن أعين، قال».

١٥٢. ابن حجر، الإصابة، ٥/٥٥٣، «منها ما أخرجه ابن شاهين، من طريق ابن أبي عيينة المهلبي، عن ابن الكلبي، عن أبي صالح عن ابن عباس» يقول إنّ السائل أبو ذر الغفاري.

١٥٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى،١/٣١٥، «بإسناد لمحمد بن علي القرشي بإسناده الأول وإسناده الأول يأتي في مطلع الخبر عن قدوم وفد بني كنانة، يقول: «أخبرنا محمد بن علي القرشي عن أبي معشر عن يزيد بن رومان ومحمد بن كعب وعن أبي بكر الهذلي عن الشعبي وعن علي بن مجاهد وعن محمد بن إسحاق بن الزهري (كذا) وعكرمة بن خالد بن عاصم بن عمرو بن قتادة وعن يزيد بن عياض بن جعدبة عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم وعن مسلمة بن علقمة عن خالد الحذاء عن أبي قلابة، في رجال آخرين من أهل العلم يزيد بعضهم على بعض فيما ذكروا من وفود العرب على رسول الله».

فقط في ابن سعد ترد إجابة مختلفة منسوبة للرسول يقول: «ليس هو منكم هذا رجل من إياد تحنّف في الجاهلية، فوافى سوق عكاظ والناس مجتمعون فيكلمهم بكلامه الذي حفظ عنه».

١٥٤. الجاحظ، البيان والتبيين،١/٣٠٨–٣٠٩.

١٥٥. القالي، الأمالي،٢/٣٧.

تعود في أصلها إلى جدل قديم حول علاقة الرسول محمد بقُسّ بن ساعدة وعلمه أو عدم علمه بحكمته وأقواله وبأخبار البلغاء والأبيناء من عرب الجاهليّة. لم تحفظ لنا الرواية كما هو واضح عناصر جدل واضح حول المسألة، ويأخذ ما وصلنا شكل النسيج الخلفي أو الترسبات الباقية في الرواية، مع هذا، يتوفر الدليل على أن علماء الحديث ورثوا مادة قديمة وتناولوها بوسائلهم العلمية المتاحة المتمثلة أساسا في الإسناد. أما عن المحيط التاريخي لهذه الاختلاف فالأرجح أنّه المراحل الأولى للدعوة، حين كان خصوم الإسلام يثيرون حجّة صلة الرسول محمّد بكهان الجاهلية ويشعرون أنّ ما كان يقوله قاله قبله الكثيرون ممن سبقوه. لذلك، تولد في محيط المدافعين عن الدّعوة الإسلامية، رأي مقابل يدحض هذه الفكرة ويقول بأن الرسول محمّد كان أمّيّا جاهلا للشّعر وأصناف القول، ورسخت الفكرة الدفاعية في دائرة العقيدة.

المسألة الثّانية: هل إنّ الرّسول روى خطبته أم إنّ أحد أعضاء الوفد تلاها؟

تقع هذه المسألة في صلب اختصاص المحدثين، وتتشكل إجابات مختلفة كلّها بإسناد يحيل إلى زمن قريب من مرحلة الدعوة.

اتجاه أول يقول إنّ الرسول لم يحفظ عنه. يرد في ابن حجر[١٥٦]، بإسناد إلى ابن عباس، أن الذي روى خطبته للرسول هو أبو بكر الصديق، في حضرة الرسول ومعه أبو ذر الغفاري. يرد في الأصفهاني[١٥٧] أن أحد أعضاء وفد إياد هو الذي تلا خطبة قُسّ بن ساعدة على الرسول.

اتجاه ثان، يقول إنّ الرسول تلا خطبة قُسّ بن ساعدة في حضرة أعضاء وفد بني إياد، مما يعني أنه كان يحفظها. يرد هذا المضمون في الروايات التي أوصلها الجاحظ، وابن حجر و ابن سعيد الأندلسي و أبو هلال العسكري و القلقشندي و المسعودي[١٥٨].

لا شك أن اختلاف الآراء ليس أمرا شكليا لأنه يحيل على اختلافات بين مدارس الحديث، و يمكن أن يكون الكشف عن أسباب هذه الاختلافات موضوعا لدراسة مستقلة قد تنير المسألة الأكبر المتعلقة بتصرف مدارس الحديث المختلفة في الإرث الجاهلي.

بقيت ملاحظة أخيرة تتعلق بمنطق المصادر وبأثر علم الحديث: ذكرنا في مطلع هذا المقال أن التواريخ الأولى لم تحو الشيء الكثير من أخبار قُسّ بن ساعدة وأن كتب الأدب والأخبار والتواريخ المتأخرة تولي له مكانة أوسع. ذكرنا كذلك أن كتب الأدب والأخبار بقيت حاوية لمراوحة بين مواد وصلت بواسطة الحديث وأخرى وصلت من قنوات الإخبار التاريخي القديم والمحايد. الأمر يبدو مختلفا في التواريخ المتأخرة التي سيتزود أصحابها بشكل حصري من الموارد الواصلة بواسطة

١٥٦. ابن حجر، الإصابة، ٥/٥٥٣، ترجمة رقم ٧٣٤٥.

١٥٧. الأصفهاني، الأغاني، ١٥/١٩٢.

١٥٨. نفس المصادر المذكورة في الفقرة السابقة، نفس الصفحات.

المحدثين[١٥٩] . هذا ما يمكن ملاحظته بشكل واضح في الفقرة التي يخصصها ابن كثير لـ« ذكر قُسّ بن ساعدة الإيادي »[١٦٠] . في هذه الفقرة لا يثير ابن كثير لا حياة قس ولا بلاغته ولا أصوله القبليّة. يجمع فقط المادة التي وجدها عند المحدثين ووزعها على اتجاهين مختلفين: اتجاه يقول إنّ الرسول روى خطبة قس واتجاه يقول إنه رواها غيره من الحاضرين. تحيل سلاسل الإسناد على أوساط مختلفة، لذلك نرصدها[١٦١] عسى أن تكون موضوعا لتوسع من داخل منطق علم الحديث، يكشف عن الأسباب التي ولّدت الاختلاف بين المحدّثين.

---

١٥٩ . عن العلاقة بين التاريخ وعلم الحديث انظر التأملات القيمة لعبد الله العروي في:
Islam et histoire, Paris, Albin Michel, 1999.

١٦٠ . ابن كثير: البداية والنهاية، ٢ / ٢٨٩ .

١٦١ . يرد أن الرسول لم يروي خطبته وإنما رواها « أعرابي من أقاصي القوم »:
–إسناد أول: قال الحافظ أبو بكر بن جعفر بن سهل الخرائطي في كتاب هواتف الجان: حدثنا داود القنطري، حدثنا عبد الله بن صالح، حدثني أبو عبد الله المشرقي، عن أبي الحارث الورّاق، عن ثور بن زيد، عن مورق العجلي، عن عبادة بن الصامت....... هذا إسناد غريب من هذا الوجه وقد رواه الطبراني من وجه آخر في كتابه « المعجم الكبير ».
–إسناد ثان: قال البيهقي، أنا أبو سعيد بن محمد بن أحمد بن الشعيثي ثنا أبو عمرو بن أبي طاهر المحمدي آباذي لفظاً ثنا أبو لبابة محمد بن المهدي الأموري ثنا أبي ثنا سعيد بن هبيرة ثنا المعتمر بن سليمان عن أبيه عن أنس بن مالك....
يرد أن أبا بكر الصديق هو الذي رواها:
–إسناد أول: البزّاز وأبو نعيم من حديث محمد بن الحجاج هذا ورواه ابن دستويه وأبو نعيم من طريق الكلبي، عن أبي صالح عن ابن عباس، وهذه الطريق أمثل من التي قبلها
–إسناد ثان: الحافظ أبو نعيم من حديث أحمد بن موسى بن إسحاق الحطمي، عن علي بن الحسين بن محمد المخزومي حدثنا أبو حاتم السجستاني حدثنا وهب بن جرير عن محمد ابن إسحاق عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابن عباس.
يرد أن الرسول روى خطبته:
– إسناد أول: رواه الطبراني من وجه آخر في كتابه « المعجم الكبير »، حدثنا محمد بن السري بن مهران بن الناقد البغدادي، حدثنا محمد بن حسان السهمي، حدثنا محمد بن الحجاج، عن مجالد، عن الشعبي، عن ابن عباس.
– إسناد ثان: وهكذا أورده الحافظ البيهقي في كتابه دلائل النبوة من طريق محمد بن حسّان السلمي. وهكذا رويناه في الجزء الذي جمعه الأستاذ أبو محمد عبد الله بن جعفر بن دستويه في أخبار قس قال حدثنا عبد الكريم بن الهيثم بن الديرعاقولي عن سعيد بن شبيب، عن محمد بن الحجاج، عن إبراهيم الواسطي نزيل بغداد، ويعرف بصاحب الفريسة. وقد كذّبه يحي بن معين وأبو حاتم الرازي والدارقطني واتهمه غير واحد منهم ابن عدي بوضع الحديث.

الخلاصة :

حرصنا في نهاية كل فقرة على بلورة الكثير من الاستنتاجات الفرعية . من المطلوب الآن، كما وعدنا بذلك في المقدمة، إعادة الدلالة لهذه السيرة و وضعها في سياق المسار التاريخي العام .

المصادر: انطلقنا من شعور بأن صورة قُسّ بن ساعدة وصلتنا مفككة في روافد الأدب التاريخي . في حين تجاهلته الموسوعات التّاريخيّة القديمة، وصل في كتب الأدب كرمز للبلاغة والحكمة و دخلت سيرته كتب التراجم بفعل ما رواه الرسول عنه، وأصبح في كتب اللغة موردا للمعارف اللغوية القديمة . يتمثل الاستنتاج المنهجي الأهم في ضرورة النظر للأدب التاريخي، على أنه أدب متكون من روافد مختلفة وأن كل رافد منها يسوق مضامين مستجيبة لوظائفه الأصلية . لا يمكن فهم الإخبار دون إعادته لسياقه في ثقافة أصلية . بهذا، يصبح من غير الكافي رتق مضامين المصادر لبعضها البعض لأنّ لكلّ شخصية موقع وموضع خصوصي في سياق الثقافة العربية الإسلامية القديمة، ولا يمكن بالتالي قياس شخصية على أخرى .

المجتمع : يتمثل الاستخلاص الأبرز في أن قُسّ بن ساعدة لم يكن ينتمي انتماء اجتماعيا فعليّا لأي دائرة من دوائر المجتمع القبلي . انتماؤه لإياد هو مجرد معطى فرضته التسمية ووثقت له علماء النسب، ولا تشهد الدراسة على انتمائه لأي قبيلة أو عشيرة معيّنة . تأكدت لنا هذه النتيجة سواء من خلال دراسة روابطه الفعليّة (فقرة القبيلة، فقرة العشيرة)، أو كذلك من خلال دراسة دوره التاريخي : لا ترد في قوله وعمله أيّ إشارة تفيد بأن إياد كان لها مكان ما في تفكيره وعمله (فقرة قوله وعمله) . تلتقي نتيجة هذه الدراسة مع دراسة أخرى، أكثر أهمية، أثبتنا فيها أن الانتماء الفعلي للدائرة القبيلة شهد تقلصاً كبيراً في القرن السادس، وأثبتنا فيها وجود اتجاه تدريجي للانتماء لدائرة أخرى (ليس لها بالضرورة اسم في المصادر) هي دائرة الاندماج الاجتماعي[١٦٢] . توفر ما يكفي من الأدلة على أن « قبيلة » إياد كانت معنيّة بهذا التطور، وربما كانت في عين العاصفة منه . هل كانت جزءا من بؤرة الاندماج التي مثلتها أوساط القبائل اليمنية المهاجرة لأطراف العراق

ـ إسناد ثالث : أخبرنا الشيخ المسند الرحلة أحمد بن أبي طالب الحجار إجازة إن لم يكن سماعا قال أجاز لنا جعفر بن علي الهمداني قال أخبرنا الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السلفي سماعا وقرأت على شيخنا الحافظ أبي عبد الله الذهبي أخبرنا أو علي الحسين بن علي بن أبي بكر الخلال سماعا قال لنا جعفر بن علي سماعا قال أنا السلفي سماعا أنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن إبراهيم الرازي أنا أبو الفضل محمد بن أحمد بن عيسى السعدي أنا أبو القاسم عبيد الله بن أحمد بن علي المقري حدثنا أبو محمد عبد الله بن جعفر بن دستويه النحوي قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم بن احمد السعدي ـ قاضي فارس ـ حدثنا أبو داود سليمان بن سيف بن يحيا بن درهم الطائي من أهل حرّان حدثنا أبو عمرو سعيد بن يربع عن محمد بن إسحاق حدثني بعض أصحابنا من أهل العلم عن الحسن بن أبي الحسن البصري أنه قال . . .

١٦٢ . محمد سعيد، النسب والقرابة، الخلاصة .

وبلاد الشام؟ أمر محتمل، لأننا نراه جلياً في الاندماج الحادث في يثرب مثلاً، لكن يتطلب إثباته دراسة حال كل المجموعات اليمنية بشكل دقيق.

الثقافة: بشكل مرافق للاندماج، تبلورت ثقافة جديدة، تباعدت بشكل تدريجي عن أشكال الثقافة العضوية للقبيلة العربية التقليدية، يمكن أن نسميها ثقافة الاندماج، قاسمها الضمني المشترك هو الحث على مشروع سياسي واجتماعي يمكن للفرد أن يحيا فيه باعتباره فردا وليس جزءا من مجموعة قبليّة. في هذه الدائرة الثقافية الجديدة وقعت مراجعة تدريجية، ولاحظنا هذه المراجعة بشكل واضح فيما كان يدعو له قُسّ بن ساعدة. بهذا يصبح من المفهوم أن تتولد هذه التعبيرات الجديدة في الأوساط القبلية المعنية بحركة الاندماج، ومن بينها إياد والقبائل ذات الأصول اليمنيّة الأخرى. هذا ما تدل عليه مقاربة أولية لحالات أخرى من المفكرين والأنبياء مثل رئاب بن البراء الشنّي[١٦٣] وبحيرا الراهب. في هذا السياق الاجتماعي ـ الثقافي يمكننا أن ننظر لقُسّ بن ساعدة ولتراثه: يستمد الرجل نَفَسه من أزمات إياد وتاريخها، لكنه يترجم لتحوّل بصدد الحدوث.

المعتقد: يأخذ المعتقد عند قس في شكل التوحيد المبسّط، حاولنا رسم معالمه في فقرة «قوله وعمله». هل يمكن وضع توحيده المبسّط هذا في سياق تاريخي؟

يمكن الاعتقاد أن القرن السادس، وبشكل مرافق للتطور نحو الاندماج، أخذت الأوساط القبلية المعنية بهذا الاندماج، تكتشف (دون أن يكون ذلك بالضرورة بشكل واع ومقرر) إمكانية توظيف فكرة التوحيد في حل المسائل التي طرَحها التطور التاريخي على وعي عرب ذلك الزمان. كان المطلوب ـ تاريخيّا ـ تطويع فكرة التوحيد ووضعها في سياق واقع اجتماعي وسياسي جديد وتضمينها حلولا للمسائل المطروحة. بمعنى آخر، يمكننا الاعتقاد أنه ابتداء من هذه المرحلة، تقلّصت ـ واقعيّا ـ إمكانيّة اعتناق «توحيد جاهز» في أشكاله المتداولة والمعروفة في بلاد الشام. ليس من الصعب ـ فيما نرى ـ وضع هذا الاتجاه الجديد بدوره في سياقه التاريخي، لأنه من القابل للتصور أن يكون هذا الإحساس قد انتشر ورسخ في الإحساس العام لعرب الجاهلية بعد فشل المشاريع السياسية التي تمحورت حول اليهوديّة والمسيحيّة (اليمن الغساسنة و المناذرة)، تلك التي مثّلت لمدة طويلة مثلا أعلى للعالم العربي الداخلي لكن أصابتها الهزيمة في النهاية. يمكن أن تكون تلك التجارب قد تركت أثرها وجعلت العرب ينظرون إلى أشكال التوحيد التقليديّة المتداولة على أنها قرينة بهويات أخرى مختلفة. دون هذا لا يمكننا أن نفهم السبب الذي جعل المسيحية أو اليهودية لا تتحول إلى إطار جامع، في حين أنهما ديانتين متداولتين منذ قرون، ولا أن

---

١٦٣. نشير لدراسة بصدد الإعداد لحالة رئاب بن البراء الشني. لا ينتمي هذا الرجل لبني شن من عبد القيس. ذلك خطأ تسرب لعلم ابن الكلبي وإنما ينتمي لأصول يمنية.

نفهم أسباب نشأة شكل من التوحيد الخصوصي هو الإسلام، ولا أن نفهم حدوث ذلك في القرن السابع.

انطلاقا مما سبق يصبح من غير المفيد اختزال تراث قُسّ بن ساعدة في صلة بالمسيحية ومن المفيد دراسة التحولات الثقافية الحادثة في القرن السادس الذي كان قرنا فاصلا، وإن غطت عليه، في منظور المؤرخ القديم، أنوار الإسلام القادم. يبدو أن قس ينتمي في واقع الأمر لهذه الدائرة المستحدثة، دائرة يمكن أن نسميها الدائرة العربية المهدية الانتظاريّة (الرسوليّة؟) Messianique، التي انطلقت من فكرة التوحيد وما يحف بها من أخلاقيات وأخذت تترجمها للواقع بطريقتها الخاصة. بهذا، يصبح من المفهوم أن يبلغ هذا الاتجاه نحو « توحيد عربي الملامح » شكله الكامل بعد ذلك بمرحلة قصيرة، في الإسلام. مما له دلالة أن هذا الاتجاه الخصوصي للتوحيد المتمثل في الإسلام، انتشر بيسر كبير في الأوساط التي اخترقتها الفكرة « المهدية » (يثرب) لكنه لم يرسخ إلا بعد جدل طويل خاضه المسلمون مع جماعات كثيرة من أهل الكتاب (اليهود منهم بشكل خاص) الذين لم يفهموا (ومن الطبيعي أنهم لم يفهموا) أسباب هذه الخصوصية ونظروا إليها على أنها تشويه للتوحيد في شكله المعروف. زاد الطّين بلّة نجاح الإسلام.

ـ من الأشكال الثقافة التي كان يتحدث في اطارها قُسّ الوعظ والحكمة، وقد تجلّى من خلال ما يُنسب له أفكار تعكس حرصاً كبيراً على توعية الإنسان بمسؤوليته الفردية وبمصيره الشخصي. في أي سياق يمكن وضع هذه القيم؟ لا يمكن وضعها فقط في سياق التوحيد القديم كما سبق أن بيّننا، ولا كذلك على سجل إبداع فردي أو إرادة فرديّة. سياقها المعقول أنها تعبير عن تطوّر اجتماعي عربي عضوي وداخلي، يرمز لمطلب المرور من الإيديولوجية القبلية، المكرسة لمبدأ الجماعة على حساب الفرد إلى أيديولوجية أخرى فيها حيّز أوسع للفردانيّة. دليلنا على هذا هو دليل من نفس طبيعة الدليل السابق، ويتمثل في أن هذا الاتجاه سيكون الاتجاه المنتصر كما تعكسه الأخلاق المصاحبة للإسلام. المجتمع الإسلامي المنظّم حسب القيم القرآنية سيكون مجتمع أفراد مسؤولين عن أعمالهم. لم يتحقق ذلك النصر دون اكتساح تدريجي وصعب للأوساط الاجتماعية التي لم تكن اخترقتها الفكرة. من هذه الزاوية يبدو قُسّ بن ساعدة ومن شابهه، بمثابة المثقف المُسهِم في رسم المستقبل، الدافع لبلورَته في العقود الأخيرة من القرن السادس.

ـ من أبرز المعاني التي تسوقها ثقافة قُسّ الحس بجمالية القول: هل يمكن وضعه في سياق؟

نرجح أن يكون هذا الحس قد عرف طفرة في القرن السادس بعد أن اكتسب وظائف جديدة، أولها أنه أصبح جزءا من قِيَم مشتركة بين القبائل العربية صارت ترسخ بشكل مواز لتفكك القبيلة التقليدية، ثاني الوظائف هو التعبير عن خصوصية عربية بالنسبة للجماعات البشرية الأخرى (ويتردد هذا العنصر كثيرا في المصادر كعنصر مميز للعرب عن غيرهم من الشعوب). هذا ما يبدو لنا كسبب تاريخي معقول لنشأة المواسم الأدبية وأشهرها عكاظ، وهذا هو الإطار الثقافي والذهني الذي دفع وسمح لقُسّ بن ساعدة أن يخطب في المواسم. لا يمكن أن تكشف عن هذه الفروق الدراسات

المشبعة بالروح الاتنوغرافية لأنها تعمّم الحسّ الجمالي على كل التاريخ العربي السابق للإسلام. لقد رأينا من خلال ما وصلنا من صورة وكيع بن سلمة الإيادي، الذي عاش في القرن الرابع، أن هذا الرجل، وإن بقي في الذاكرة من زاوية استنباطاته اللّغوية، لا تسند له الرواية قدرة كبيرة على البلاغة والبيان.

ـ من معالم هذه الثقافة التي كان يحملها قُسّ بن ساعدة معارف تتعلق بالطب، والأطعمة، والأشربة. في أي سياق يمكن وضع هذه المعارف؟ لا تبدو لنا هذه النشاطات الذهنية جزءا من ثقافة عضوية للمجتمعات الرعويّة في الجزيرة العربية في القرن السادس، وتبدو لنا في شكل معارف آتية من أطراف الجزيرة، من ذلك العالم القبلي الذي أخذ ينفتح على نشاطات ذهنية حديثة. هل كان ذلك بأثر من تراث يمني قديم؟ هل كان نتيجة لإطلاع على معارف شائعة في بلاد الشام؟ هل هو نتيجة لاحتكاك العناصر الإياديّة بالفرس ؟ يصعب ضبط أصول دقيقة لهذه المعارف. لعله من المفيد الاشارة، من جديد، إلى أن قس رغم انفتاحه على هذه الموارد الثقافية، لم يكن منقطعا عن المعارف العربية التقليدية، لأنه كان أيضا، كما يشير لذلك المسعودي، عالما بالزّجر والفأل. يبدو قس في شكل واسطة ثقافية بين عوالم مختلفة.

يمكن النظر لقُسّ بن ساعدة كمثقف مرحلة، ترجم، ككل مثقف، حاجة جماعة إنسانية في فترة من فترات تاريخها. بدا لنا من خلال ما يدعو له ويروّج، حاملا للكثير من هموم المستقبل، بشكلها الحاضر في أذهان عرب في القرن السادس. لا يختلف حاله إلا القليل عن حال العديدين من شعراء الجاهليّة وحكمائها، الهائمين بين الواحات والبوادي، المحمّلين بهزائمهم في ضعف، المنشدين مفاخرهم في عزّ، في زمن لم يبقى فيه من وسيلة للتغيير سوى الرحلة والكلمة. ساعدت عوامل كثيرة على رواج هذه الثقافة الجديدة، منها الانفتاح الجغرافي والإنساني، القديم في تاريخ العرب، ومنها تقاليد التّرحال والمواسم. دون شكّ، استفاد قُسّ من كلّ هذه العوامل.

لم تكن صورته ثابتة ولا محل إجماع، شأنه شأن كل داعية مجدد. أثناء حياته، لا شك أن الكثيرين لم يكترثوا بما كان يقول، وقد يكون منهم من نظر إليه بازدراء، لكن لا شك أن الرجل أبهر الكثيرين وجسّم لديهم أملا في تغيير قادم. بقي قس بعد الإسلام في ذاكرة هؤلاء المعجبين، ولا غرابة في أن تعود ذكراه في لحظة النّجاح، كرمز إيجابي آت من الجاهلية ولا غرابة أن يكون موعودا له بالبعث يوم القيامة، «أمّة وحده».